Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

5. Band

1923

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern).

Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

5. Band

1923

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern).

Druck des Kunstverlages Beuron.

Inhalt

Aufsätze

Seite

Salvi et liberi (Abt Raphael Molitor) 1
Die Messe als heilige Mysterienhandlung (P. Odo Casel) 20, 97, 155
Ein Innenleben (P. Alois Mager) 29
Der Lobgesang der drei Jünglinge im Brevier der Kirche (P. Athanasius Miller) 41
Der Weg zu Gott in der Regelerklärung des Johannes von Kastl (P. Erhard Drinkwelder) 50, 73, 164
Dionysius von Alexandrien. Ein Großstadtseelsorger des dritten Jahrhunderts (P. Friedrich Anwander) 83
Unter dem Geheimnis des Kreuzes. Die klösterliche Profeß bei Kassian (P. Matthäus Rothenhäusler) 91
Passionsspiel und Passionsliturgie (Abt Raphael Molitor) 105
Die Fasten- und Osterkantika. Aus der Oster- und Fastenliturgie des monastischen Breviers, übers. und kurz erklärt (P. Bernhard Barth) 117
Die Zusammensetzung des Konvents von St. Jakob zu Lüttich im 13. Jahrhundert (P. Paulus Volk) 123
Johannes der Täufer und Maria (P. Willibrord Verkade) 145
Die älteste, entzifferte, christliche Melodie (P. Dominikus Johner) 148
Humor, Christentum, Mönchtum (P. Angelus Sturm) 174
Neues zur Frage der Mystik (P. Alois Mager) 185
Die Protestanten und wir (P. Daniel Feuling) 198
Mariä Himmelfahrt (P. Sturmius Kegel) 217
Ehemalige Osterberechnung im Kloster Weingarten (P. Hugo Bévenot) . . . 223
Gott und die Seele (P. Alois Mager) 237
Vertiefung und Verinnerlichung unseres katholischen Lebens (P. Daniel Feuling) 250
Der hl. Thomas von Aquin. Gedanken zum Thomas-Jubiläum (P. Wolfgang Czernin) 265
Religion und Kirche (P. Alois Mager) 289
Aufbau und Grundgedanke des Ordo Virtutum der hl. Hildegard (D. Maura Böckeler) 300
Die „Geistlichen Übungen" des hl. Paulus (P. Friedrich Anwander) 311
Wege zur liturgischen Kunst (P. Amandus G'sell) 319
Aus der mittelalterlichen Klosterbibliothek von St. Jakob in Lüttich (P. Paulus Volk) 328
Der Trostbrief eines mittelalterlichen Mönchs (Übersetzung aus dem Lateinischen) 338
Parusie und Advent (P. Amandus G'sell) 361
Der Tugenden Würde und Aufgabe. Ein Singspiel der hl. Hildegard (D. Maura Böckeler) 368
Eine Klosterreform zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Bausteine zur Biographie des Abtes Veit Hoeser von Oberaltaich (P. Angelus Sturm) . . . 379
Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes katholischer Akademiker in Ulm (10.—16. August 1923) (P. Alois Mager) 395
Zum Bild des Bruder Klaus nach seinen ältesten Quellen (P. Sturmius Kegel) 405

Übersetzungen

Seite
Wie man beten soll. Aus den Vitae patrum. (Übers. von P. Hildebrand Bihlmeyer) 28
Die Gaben des Geistes von Jan van Ruysbroeck. (Übers. v. P. Willibrord Verkade) 40
Loblied auf das heilige Kreuz. Aus dem Hymnus Pange lingua des Venantius Fortunatus. (Übersetzt nach älteren Vorlagen) 96
Gebet der Königin Maria Stuart (lateinisch und deutsch). (Übers. von L. Dreves) 104
Die Fasten- und Osterkantika. (Übers. von P. Bernhard Barth) 117
Aus dem Buche von den zwölf Beghinen von Jan van Ruysbroeck (flämisch und deutsch). (Übers. von P. Willibrord Verkade) 162
Praeparate corda vestra! 1. Samuel 7, 3 als Responsorium des Breviers . 264
Doctor angelicus. Weisheit 7, 7—14 als Epistel am Feste des hl. Thomas v. Aquin 271
Stella nova noviter oritur (lateinisch und deutsch). (Übers. von L. Dreves) . 310
*Der Trostbrief eines mittelalterlichen Mönchs. (Übers. von P. Sturmius Regel) 338

Verschiedenes

Der Glaube an Gott (Zitat aus Jos. Klein) 57
Tägliches Gebetlein des sel. Nikolaus von Flüe 82
Mut zum Bekennen! 116
Dienende Liebe 127
Aus Jan van Ruysbroecks Zwölf Beghinen (übers. von P. Willibrord Verkade) 249
Die Kirche der Heiligen 299
Genesung (Gedicht von M. Herbert) 318
Aus Joh. Geiler von Kaisersberg Seelenparadies (übers. von J. Zacher) . . . 342
Vom Blütenbaum der hl. Messe (aus des Prozeßakten des Br. Klaus von 1591) 394
Von der Empfängnis der himmlischen Kaiserin Maria 404

Kleine Beiträge und Hinweise

Mönche von Westminster (P. Albert Schmitt) 58
Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche (P. Hieronymus Kiene) 62
Eine neue Evangelienharmonie (P. Amandus G'sell) 65
Neue Beiträge zur Ikonographie des hl. Benediktus (Johann Georg, Herzog zu Sachsen) 128
Der erste Band der neuen »Germania sacra« (P. Wilhelm Fink) 130
Neuere Opfertheorien (P. Benedikt Baur) 201
Vom Weltfrieden in der Weltkirche (P. Amandus G'sell) 204
Grundfragen der Liturgie (P. Amandus G'sell) 272
Alte und neue Kalenderfragen (P. Hugo Bévenot) 274
Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft (P. Adalbert v. Neipperg) . . 343
Tegernsee und die bayrische Buchkunst des 11. u. 12. Jhdts. (P. Albert Schmitt) 345
Neues zur Sionsfrage (P. Chrysostomus Panfoeder) 347
„Die Grundlage des Friedens“ (P. Sturmius Regel) 350
Didier de la Cour († 14. Nov. 1623) (P. Justinus Uttenweiler) 418
Von einer alten christlichen Literatur (P. Gotthard Kloker) 420
Aus der Kloster- u. Kunstgeschichte der Abtei am Laacher See (P. Willibr. Verkade) 423
In piam memoriam 425

Buchbesprechungen

*v. Acken, J., Christozentrische Kirchenkunst 320
Adam, K., Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin 133
Arendsen, Baumeister, Metzger, Seelsorghilfe durch Laiendiakonat . . . 280

* Bücher mit vorgesetztem Stern sind in Aufsätzen oder kleinen Beiträgen behandelt.

Seite

Aufenanger, W., Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei . 69
*Bange, E., Eine bayrische Malerschule des 11. und 12. Jahrhunderts . . 345
Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik . . . 132
— Dogma und Religionsgeschichte . . . 206
Bäumler, A., Hegels Geschichte der Philosophie . . . 431
Bishop, E., Le Genie du Rit Romain . . . 136
Bonaventura, Des hl., mystisch-ascetische Schriften . . . 278
Brasse, E., Geschichte der Stadt und Abtei Gladbach . . . 280
— Urkundenbuch . . . 280
Braun, J., Sakramente und Sakramentalien . . . 137
Bronarski, L., Die Lieder der hl. Hildegard . . . 429
*Butler, C., Western Mysticism . . . 185
Clauberg-Dubislav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie . . . 206
*Croegaert, A., Aux sources de la piété liturgigues . . . 273
*Delatte, P. L'evangile de N. S. Jésus-Christ . . . 63
Deneffe, A., Kant und die katholische Wahrheit . . . 205
Dieckmann, H., Die Verfassung der Kirche . . . 355
Dierkes, J., Ein Lichtlein bist Du! . . . 358
Dimmler, E., Das Land der blauen Blume . . . 140
— Josue, Richter, Ruth . . . 351
— Die Psalmen . . . 351
Dorm, T., G. Heymans psychischer Monismus . . . 67
Dornseif, F., Das Alphabet in Mystik und Magie . . . 430
Dreiling, R., Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges . . . 68
*Durrer, R., Bruder Klaus . . . 405
Eltes, W., Unsere Arbeit in Wirtschaft und Staat . . . 70
*Friedensenzyklika Pius' XI . . . 204
*Festugiere, M., Qu'est-ce que la Liturgie? . . . 274
Gasquet, A., Monastic Life in Middle Ages . . . 208
— Religio religiosi . . . 209
Geilers von Kaisersberg, J., Seelenparadies . . . 358
Grabmann, M., Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters . 354
Gut, W., Vom seelischen Gleichgewicht und seinen Störungen . . . 357
Harasser, G., Exerzitienleitung . . . 356
*Hartig, M., Das Benediktiner-Reichsstift St. Ulrich und Afra in Augsburg 130
Hefele, H., Des hl. Augustin Bekenntnisse . . . 138
Heimbucher, M., Theosophie und Anthroposophie . . . 207
*d'Herbigny, M., L'Unité dans le Christ . . . 204
Hertling, G., Die Bekenntnisse des hl. Augustinus . . . 138
Hessen, J., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart . . . 205
Heuvers, H., Der Buddhismus . . . 68
Hirscher, J., Selbsttäuschungen . . . 357
*Hudal, A., Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche . . . 62
Imle, F., Christusideal und katholisches Ordensleben . . . 354
Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel . . . 358
Joos, J., Der Berufsgedanke und die industrielle Lohnarbeiterschaft . . . 70
Jugendbücher, verschiedene des Bachemverlags . . . 141
Karg, C., In der Schule des Heilandes . . . 358
Kittel, R., Die Psalmen . . . 276
*Klotz, P., Was ich unter Palmen fand . . . 142
— Mit Stab und Stift . . . 142
— Vom Nil zum Kap . . . 142

Seite
*Krebs, E., Die Protestanten und wir 198
Kühnel, J., Von Gott und von uns 427
Kunz, C., Sonntagsmissale 136
Leimbach, K., Das Buch des Propheten Jeremias 351
Liertz, R., Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen 357
*Lucie Christine, Geistliches Tagebuch 29
Ludwig, K., Anthroposophie 207
Malet, A., La Liturgie Cisterciense 136
Mayer, H., Deutsche Nationalerziehung und katholisches Christentum . . . 69
— Die Helferin des Kinderfreundes 280
Mayer, Jos., Mich segnet die Sonne 278
Mayer, Jul., Alban Stolz 279
Meffert, F., Das Urchristentum 207
Miller, A., Die Psalmen 182
Mönnichs, P., Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot 375
Müller, O., Unsere Kulturarbeit 70
Niederhuber, J., Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus 351
Newman, J., Der Traum des Gerontius 358
Oberhammer, Kl., In Leid und Sieg 277
— Im Feuer des Hl. Geistes 277
Odenwald, Th., Das Religionsproblem bei Nietzsche 28
*Pearce, E., William de Colchester 58
— The Monks of Westminster 58
— Walter de Wenlok 58
Perreyve-Eyth, Der Tag des Kranken 358
Pesch, T., Der Christ im Weltleben 141
Pfeilschifter, G., Die kirchl. Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit 279
Philipp, K., The Calendar 275
Prill, J., Liturgik 135
*Pronobis, K., Akra und Sion 347
Rathgeber, A., Am Sonntag Nachmittag 133
Religiöse Geister 353
Strewe, A., Die Liturgie als Handeln und Schauen 138
Sawicki, F., Das Ideal der Persönlichkeit 66
— Lebensanschauungen alter und neuer Denker 205
Scheeben, M., Natur und Gnade 133
Schlund, E., Die philosophischen Probleme des Kommunismus 67
Sleumer, A., Wortschatz des neuen Codex Juris Canonici 137
Sinzig, P., Lebendig begraben? 209
— Nach dreißig Jahren 210
Soziale Arbeit im neuen Deutschland (Festgabe Hitze) 69
Stapper, R., Grundriß der Liturgik 135
*Staudenmaier, L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft . . 343
*Stephan, Pf., Christus in der Liturgie 272
— Psalmenschlüssel 351
Stolz, A., Lichte Höhen 279
Straub, A., De Analysi fidei 134
Switalski, W., Probleme der Erkenntnis 281
*Swoboda, Textilparamente 323
*De la Taille, Mysterium fidei 201
Tangl, G., Das Register Innocenz' III. über die Reichsfrage 472
*Ten Hompel, M., Das Opfer als Selbsthingabe 201

Seite

Thomas von Kempen, Vier Bücher von der Nachfolge Christi 139
Ullathorne, B., Zum höchsten Ziel 426
Umberg, J. B., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung 426
Waltende Vorsehung im Werden des Weißen Kreuzes 280
Weiß, J., Ringen und Reifen 355
Wellesz, E., Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik 428
*Westlake, H., Westminster 58
Wiesen, W., Neuzeitliche Caritashilfe 69
Wittmann, M., Aristoteles und die Willensfreiheit 66
*Wolff, O., Beuron 350
Wulf, Th., Einsteins Relativitätslehre 67
Wunderle, G., Einführung in die moderne Religionspsychologie 206

Aus dem Orden des hl. Benedikt

Abtswechsel in St. Peter zu Salzburg 142
Abt Kolumba Marmion von Maredsous † 142
Aus verschiedenen Kongregationen des Ordens 143
Ein Neudruck der Benediktiner-Sondermessen 144
Abt Frowin Conrad von Conception (Missouri) † 211
Vom neuesten Band der „Studien und Mitteilungen" 212
Zwei bischöfliche Jubiläen 216
Liturgische Tagung in Maria-Laach, Karwoche 1923 (P. Johannes Vollmar) . 216
Erinnerungen an Corveys Elfhundertjahrfeier (P. Leander Haase) 283
Liturgische Bestrebungen in Ungarn (Fr. Athanasius Wintersig) 431

Bilderklärungen

Aus Gabriel Wügers romantischer Zeit (P. Ansgar Pöllmann) 70
Jakobs Traum in Bethel 144
Der Heimgang der Gottesgebärerin 288
Gebhard Fugel: Christus, die Kranken heilend 360

Kunstbeilagen

P. Gabriel Wüger, „Nachbarin, Euer Fläschchen" 1
Beuroner Schule, Jakobs Traum in Bethel 72
Johannes der Täufer, Fresko in Beuron-St. Maurus 145
A. Rizzo, Der Heimgang der Gottesgebärerin 217
Gebhard Fugel: Christus, die Kranken heilend 289
P. Gabriel Wüger, König David 361

Strichzeichnungen

P. Hugo Bévenot, Die Ostertafel von Weingarten 230



„Nachbarin, Euer Fläschchen!“
Faust, Domszene — Ölskizze von P. Gabriel Wüger, Beuron.

Salvi et liberi.

Von Abt Raphael Molitor (St. Josef bei Coesfeld).

Von Geschlecht zu Geschlecht klingt sehnsüchtig und verheißungsvoll ein Lied. In weiter Zeitenferne hat der Psalmist es gesungen. Eine zukunftfrohe, selige Vision:

„Dem Sonnenball hat er sein Zelt gebaut;
Wie der Bräutigam aus dem Gemach, so tritt er hervor,
Ein Held, der jauchzend seine Bahn durcheilt.
Von einem Ende des Himmels geht er aus und geht zum anderen:
Nichts kann sich seiner Glut verbergen".

Dieser Held ist Christus, der Welt Erlöser. Er bezeugt von sich selbst: „Ich bin aus der Höhe, ich bin das Licht der Welt." Er nennt sich den Bräutigam. Von keinem anderen als ihm singt die Adventliturgie alljährlich unser Lied und bekundet damit ihren Glauben an den Sieg Christi und an die Erlösung durch ihn, an das Licht, das in Christus der Welt erschienen ist und sonnenhaft den Himmel der geistigen Welt beherrscht, ein Licht, dem sich niemand entziehen kann.

Aber in welcher Weise haben sich dieser Glaube und diese Hoffnung erfüllt?

Mit göttlicher Macht hat Christus, der Sohn Gottes, das strahlende Prunkzelt der Sonne gebaut und ihr die Lichtstraße am Firmament gewiesen. Er selbst aber betrat diese Welt in einer dunklen Grotte zu Bethlehem mitten in tiefster Nacht, und bei seinem Tode verbarg sich die Sonne unter dem Schleier einer grauenvollen Finsternis und versank, wie in die Flucht geschreckt, in einen Abgrund von Sakrilegien, um nur, wie Ambrosius[1] sagt, mit ihren Schatten das unselige und verbrecherische Schauspiel zu bedecken (XV 1531, 128).

Wohl war in zahlreichen Wundern eine heilende Kraft von dem Menschensohne ausgegangen. Vielen war sein Wort Geist und Leben und Gesundung geworden und hatte seine Gnade Vergebung der Sünde und den Frieden geschenkt. Besonders seine Selbstoffenbarung als Gottessohn hatte, fast mehr noch als die Verklärung auf Tabor, sein Lichtwesen und seine göttliche Majestät gezeigt. Aber es kam auch die Stunde, da selbst der Liebesjünger bekennen mußte: „Als Jesus dieses gesagt hatte, ging er hinweg und verbarg sich vor ihnen. Obwohl er so große Wunder vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn. . . .; denn Isaias hat abermals gesagt: er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, daß sie mit ihren Augen nicht sehen

[1] Die Stellen aus Ambrosius und Augustinus nach Migne, Patrol. lat.

und mit den Herzen nicht verstehen und sich nicht bekehren und ich sie heile. Dies sagte Isaias, da er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete" (Joh. 12, 36—41). Der Prophet sah die Herrlichkeit des Erlösers. Sah er sie darin, daß nicht alle ihm glauben konnten und nicht alle durch ihn gerettet wurden?

In seiner nächtlichen Botschaft an Joseph hatte der Engel gesagt: „Er wird sein Volk von der Sünde erlösen." Der Herr aber erklärt in seiner Abschiedsrede: „Wäre ich nicht gekommen und hätte ich nicht zu ihnen geredet, so wären sie ohne Sünde. Nun aber haben sie keine Entschuldigung ... Hätte ich nicht Taten unter ihnen vollbracht wie kein anderer sie vollbrachte, so wären sie ohne Sünde. Nun aber haben sie diese Taten gesehen und hassen dennoch mich und den Vater" (Joh. 15, 22—24). Und nach Paulus (Röm. 8, 3) ist Christus der Erlöser in der Gestalt des sündigen Fleisches vom Vater gesandt und mit den Sünden der Welt und mit dem Sündenfluche beladen am Kreuze gestorben. Ist das Erlösung von der Sünde?

In einem Siegeszug ohne gleichen verbreitete sich das Evangelium über die Länder der antiken Welt. Wenn wir die Briefe der frühesten Glaubensboten lesen, fühlen wir heute noch, nach bald zweitausend Jahren, die starke erste Begeisterung, mit der sie die neue Lehre zu den Völkern trugen: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns in seiner großen Barmherzigkeit durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das im Himmel für euch aufbewahrt wird" (1 Petr. 1, 3—4). „Was von Anfang war, was wir gehört und mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, berichten wir vom Worte des Lebens. Denn das Leben ist erschienen, und wir künden euch als Augenzeugen das Leben, das ewige, das beim Vater war und sich uns geoffenbart hat ... Und dies schreiben wir euch, damit ihr euch freut und unsere Freude vollkommen sei" (1 Joh. 1, 1—4). Paulus dient Gott durch die Verkündigung der frohen Botschaft von seinem Sohne (Röm. 1, 9), ehrt die Mitglieder der Gemeinde als zu Heiligen berufene, sieht sie in allem reich geworden, an aller Lehrgabe und aller Erkenntnis, die an keiner Gnadengabe Mangel haben, während sie auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus harren (1 Kor. 1, 2. 5 ff.). Noch mehr verrät sich das Bewußtsein der hohen empfangenen Gnaden im Eingange des Epheserbriefes, wo Paulus seinen Dankeshymnus darbringt Gott dem Vater, der uns in Christus mit allem geistigen Segen gesegnet

hat. In ihm sind wir vorherbestimmt und zur Kindschaft erwählt. In ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünde dank dem Reichtum seiner Gnade, die er auf uns überströmen ließ samt aller Weisheit und Einsicht (Ephes. 1, 3—8). Wir sagen Gott dem Vater Dank, der uns würdig gemacht hat, teilzunehmen am Erbe der Heiligen im Lichte; der uns aus der Gewalt der Finsternis befreit und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt hat, in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Kol. 1, 12—14). Nicht der Nacht, nicht der Finsternis gehören wir an, schreibt er an die Kinder des Lichtes (1 Theſſ. 5, 5). Er will, daß wir gewappnet seien mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil; denn Gott hat uns nicht zum Zorne bestimmt, sondern zur Erlangung des Heils durch unseren Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, mögen wir nun wachen oder schlafen, mit ihm vereint leben (ebd. 5, 8 ff.). Gott hat uns errettet und den heiligen Ruf an uns ergehen lassen (2 Tim. 1, 9). Der Glaube an die vollzogene Erlösung stand also im Vordergrund der apostolischen Predigt und war die unerschütterliche Grundlage einer lebhaften, starkmütigen Freude und einer glühenden Dankbarkeit. Die Felder standen reif zur Ernte, und sie versprachen eine selige Vollernte überall, wo das Wort von der Erlösung verkündet wurde, so daß die Apostel mit Recht den Glauben und die Liebe ihrer Gemeinden rühmen durften.

Doch zeigte sich auch damals, daß nicht alle Samenkörner hundertfältige Frucht, viele nicht einmal sechzig- oder dreißigfache Frucht brachten, und mitten im blühenden und reifenden Gottesacker sproßte Kraut, das die Boten Christi nicht gesät hatten und das mehr als einmal die heilige Saat verunstaltete und gefährdete. Das waren die Kleinmütigen, die Zweifler, die Unruhigen, Feinde des Kreuzes Christi, Irrlehrer, Juden und Judenchristen, die sich von der Lehre und den Gebräuchen der Väter nicht trennen wollten, Heiden, denen die neue Sittenlehre zu streng war, Menschen mit der Beschränktheit des menschlichen Verstandes und der Schwäche der menschlichen Natur, von äußeren Leiden oder von Verfolgungen eingeschüchtert, die die Erlösung im Blute Christi theoretisch leugneten oder durch ihren Wandel verdunkelten, Menschen, mit denen das Wort Gottes „noch nicht verwachsen war“ (Hebr. 4, 2). Solche Schwache zu trösten, diese Irrenden zu belehren, diese offenen oder versteckten Feinde und Verräter unschädlich zu machen, mühten sich die Apostel in ihren Sendschreiben und Predigten. Darum gesellt sich fast immer zu dem triumphierenden Bekenntnis der gewordenen Erlösung die Klage über

den schwankenden Glauben und die ernste Mahnung und Rüge gegen die Lässigen und Lauen, die Warnung vor den Verführern. Also doch Spuren der Sünde auf dem Siegeszuge der Erlösung. Die Sünde bedrohte offen oder insgeheim die Erlösten, sie widerstand der Gnade, und ein großer, sicherlich nicht der leichteste Teil des apostolischen Werkes galt dem nie endenden Kampf gegen die Sünde, von der doch die Welt erlöst und befreit war.

Dasselbe Bild im Zeitalter der Väter. Nach der Ära der blutigen Verfolgung die Ära der großen Häresien, denen zahlreiche Kirchen und ganze Länder zum Opfer fielen.

Und bis zur Stunde ist die Sünde eine Macht geblieben, eine furchtbare Macht in der vielfältigen Gestalt der Versuchung, der Verblendung, des Irrtums, der Bosheit, als Gewalt, Unrecht, Not, Krankheit, Tod, mittelbar also und unmittelbar. Kein Wunder, daß die Freude an der Erlösung nicht in allen Herzen zum rechten Durchbruch gelangt oder doch häufig wie von einem Schleier umhüllt, von Furcht und Sorge bedrängt ist oder wenigstens schweren Stunden eines erbitterten, nicht immer siegreichen Kampfes weichen muß. Die Macht der Sünde zeigt sich im öffentlichen Leben wie im Leben der Einzelnen. Kein Ort und keine Zeit, wo sie sich dem Guten nicht nahen und entgegenstellen kann. „Alle waren wir vor Christi Ankunft im Netze gefangen, ja wir hangen jetzt noch darin, weil niemand außer Jesus ohne Sünde ist“ (Ambrosius XV 1039, 21). Ist trotzdem die Welt wahrhaft von der Sünde erlöst?

Selbst die bereitwillige und treugeleistete Ausübung der Religion ist nicht immer von einer fühlbaren, erhebenden Freude beglückt, oder es fehlt die innere Freiheit. An ihrer statt muß das Pflichtbewußtsein aushelfen, das oft von froher, dankbarer Liebe wenig in sich enthält. Gefühle der Ermüdung und Enttäuschung, der inneren und äußeren Unfähigkeit, ein inneres Unbefriedigtsein legen sich über die Seele. Solche Stimmungen überfallen den Anfänger wie den Fortgeschrittenen; auch die Heiligen blieben davon nicht verschont. Die Osterfreude und -sicherheit tritt zurück oder verflüchtet sich, wie der überströmende Pfingstjubel und die selige Gewißheit vom Einwohnen Gottes in der Seele. Von der Sonntagsstimmung gleitet man damit allmählich in eine dauernde Werktagsresignation, die Wahrheiten der Offenbarung machen nicht mehr den frischen, tiefen Eindruck wie anfangs und sie haben nicht mehr die befreiende Wirkung wie zuvor. Dann mag sich der Gedanke einstellen, unsere Erlösung sei mehr Verheißung denn Erfüllung, eine Hoffnung, die

noch keine Verwirklichung gefunden. Im tiefsten Grunde der Seele ruft ein brennendes Verlangen nach Rettung und Befreiung. Sind wir also erlöst oder gleichzeitig erlöst und nicht erlöst?

Wir sind erlöst, wahrhaft und unwiderruflich erlöst durch dieselbe Erlösertat Christi, welche das Judentum aus den Fesseln des mosaischen Gesetzes in das Reich der Gnade, und das Heiden- und Judentum aus dem Banne des Irrtums und der Sünde in das Reich der göttlichen Wahrheit und Liebe, und die gesamte Menschheit aus der Gewalt des Todes und aus dem Zustand befreit hat, der sie von der ewigen, übernatürlichen Heimat verbannte. Diese Erlösung ward dem ganzen Menschengeschlechte durch den einmaligen Opfertod Christi, durch das blutige Kreuzesopfer auf Golgatha zuteil. Mit Recht singt daher die Kirche gerade im Eingangschore zur jährlichen Hochfeier der großen Auferstehungsliturgie: Wir aber wollen uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, in dem Heil, Leben und Auferstehung ist, durch den wir erlöst und befreit sind (Introitus der Messe am Gründonnerstag). Durch den Kreuzestod Christi ist das Menschengeschlecht mit Gott ausgesöhnt und in das übernatürliche Gnaden- und Kindschaftsverhältnis wieder eingesetzt worden, nachdem es durch die Erbschuld von Gott getrennt war, ohne aus eigener Kraft das Verlorene wiederherstellen zu können. Aus der Knechtschaft des Gesetzes, der Sünde, des Teufels, des Todes sind wir losgekauft und befreit.

Das Gesetz mußte, durch Christus erfüllt, seine Bedeutung als Hinweis auf den Erlöser verlieren. Ebenso insofern es das Bewußtsein der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit im Menschen wecken und steigern sollte. Das Gesetz aber war strenge. Es trug gleichsam das Schwert, wie der Lehrer den Stock, damit es das schwache, unvollkommene Geschlecht wenigstens durch die angedrohte Strafe in Furcht hielt. Das Evangelium aber hat die Vergebung, es bringt Nachlaß der Sünden (Ambrosius XVI 1081, 3). Das Gesetz lebte im Geist der Furcht und Knechtschaft, Christus nahm das Gesetz auf sich und erfüllte es an unserer statt und für uns. Er nahm uns damit eine Last ab, deren Schwere wir gar nicht mehr ermessen können. Zugleich wurde damit die Voraussetzung für die universale Weltkirche gewonnen. Ebenso für die Einheit aller als Glieder unter einem Haupte, zur Verkündigung des „neuen Gebotes" der Nächstenliebe mit Einschluß der Feindesliebe, und zur Anbetung im Geiste und in der Wahrheit.

Für die große Sündenschuld der Welt und der einzelnen Menschen hat der Herr genuggetan. Auf Grund seiner Verdienste hat er dem

verstoßenen Geschlecht den Weg zum übernatürlichen, ewigen Ziele wieder eröffnet, die Quellen der übernatürlichen Gnaden erschlossen und uns die Möglichkeit gegeben, Kinder Gottes zu werden, nachdem wir durch die Erbsünde Kinder des Zornes gewesen, mit dem Fluche Gottes beladen, unfruchtbar für das übernatürliche Ziel „im Todesschatten wandelten". Der Heiland hat uns die übernatürliche Gnade verdient. Diese erleuchtet, stärkt, tröstet die Seele im Kampfe wider Versuchung und Sünde, hebt die Seele aus ihrer natürlichen Schwäche zu einer geheimnisvollen Gemeinschaft mit Gott, die hienieden schon wirklich und wahr ist, wenngleich sie erst in der seligen Vollendung sich ganz offenbaren wird. Das menschliche Fleisch war — wie Ambrosius sagt (XV 1039, 21) — Sünde geworden, vom Erbfluche gebannt. Durch seine Menschwerdung hat Christus, was früher der sündlichen Lust und Begierde gehörte, zu Werkzeugen und Waffen der Tugend und zum Wohnsitze der Reinheit erhoben. Wie viele Sünden und sündhafte Gewohnheiten, so viele Netze und Schlingen und Knoten hielten dich in angeerbten Banden fest. Wie viele Sünden und sündhafte Gewohnheiten, ebensoviele Machthaber und Tyrannen hausten in deiner Seele (XV 1236, 50). Der Sünde Regiment und Gewaltherrschaft waren eisern hart (XV 1131, 2). Wir waren einem erbarmungslosen Wucherer verfallen, der nur durch den Tod des Schuldners befriedigt und gesättigt werden konnte. Da kam der Herr Jesus. Er sah die Sündenlast, die uns bedrückte. Keiner von uns war imstande, mit seiner Unschuld wie aus einem eigenen Vermögen zu zahlen. Bei mir fand ich nichts, wodurch ich mich befreien konnte. Da erschloß der Herr einen neuen Weg zu meiner Entlastung und Befreiung. Zu Schuldnern hat uns aber nicht die Natur, sondern die Sünde gemacht. So wurden wir Freie, die wir strafwürdig und untertan gewesen ... Durch die Sünde der ersten Eltern war das Menschengeschlecht in ewige Gefangenschaft, in die Fesseln schwer verschuldeter Erbschaft geraten, die der überschuldete Stammvater auf seine Nachkommen weiterleitete. Es kam Jesus, unser Herr. Er gab seinen Tod für den Tod eines Jeden und vergoß sein Blut für das Blut aller (XVI 958, 7). Durch den Glauben an ihn ward das Fleisch des sündigen Menschen ... zum Gefäß der Auserwählung (XV 1241, 11). Wir wurden erlöst und frei.

Bevor wir geboren sind, hat uns die Ansteckung (der Erbschuld) befleckt, und ehe wir das Licht uns zunutze machen, nehmen wir das Unrecht in uns auf, das in unserer Abstammung begründet liegt (XVI 694, 56). So sehr ist die Natur mit der Sünde verstrickt, daß die Makel der

Sünde früher im Menschen ist als das (sichtbare) Leben (ebd. 57). Ähnlich Augustinus: Christus hat die Kirche, seine Braut, aus der Hörigkeit des Teufels befreit (XXXV 1452, 4). Derselbe Heilige spricht von einer „Herrin Sünde“ und „einer Herrin Begierlichkeit“, die den Menschen hinschleppten, wohin sie gelüstete (ebd. 1457, 11). Hievon befreit uns die Gnade Christi.

Wir sind also von der Sünde erlöst, „vom Gesetze der Sünde befreit“ (Röm. 8, 2), insofern Christus für die Sünde der Welt vor Gott genug getan und der Menschheit die Möglichkeit bot, kraft der aus der Erlösungstat Christi fließenden übernatürlichen Gnade und insbesondere durch Vermittlung der Sakramente von der Makel dieser Erbsünde frei und zur Erlangung des übernatürlichen Zieles fähig zu werden, mit anderen Worten: aus der Feindschaft mit Gott in das Kindesverhältnis zu ihm zurückzukehren. Soweit diese Möglichkeit nunmehr vorhanden ist, ist die Erlösung von der Sünde und der ihr folgenden Ohnmacht für alles Übernatürliche vollkommen. Soweit aber die Ausnützung dieser vorhandenen Möglichkeit in Betracht kommt, bedarf sie der Mitwirkung des Einzelnen und der Verwirklichung durch ihn.

Dem Tode hat Christus den schmerzlichsten Stachel genommen, seitdem er sich selbst ihm übergab und in der folgenden Auferstehung bewies, daß der Tod nur ein Durchgang ist, eine Nachfolge Christi sein kann und ein Opfer, das uns in ein höheres Leben hinüberführt; ein Scheiden von der sichtbaren Welt, eine Aufnahme in die unsichtbare Gottesfamilie; die Ankunft Christi, die den treuen Freund und Knecht in die wohlbereiteten Wohnungen im Hause des himmlischen Vaters heimgeleitet. Durch Überwindung des Todes hat der Herr den Zutritt zur Ewigkeit, d. h. zur ewigen Seligkeit, uns erworben (Oration der Ostermesse). Mögen die ihre Toten beweinen, denen sie tot sind. Wo aber der Glaube an die Auferstehung lebt, sieht Ambrosius nicht mehr das Bild des Todes, da ist nur Ruhe (XV 1398, 62). Sicherlich bleibt niemand vor dem Tode bewahrt. Ist er uns doch, obschon der Natur fremd, zur Natur geworden (XVI 1146, 47). Jedoch durch die Barmherzigkeit des Herrn begann, was früher Tod war, uns Ruhe zu werden. Den gefühllosen Todesschlaf wandte er zu Freude und Glück (XV 1358, 14). Das Grab wird zur Ernte, wenn nur Sünde und Leidenschaft im Leben bezähmt waren (XVI 942, 5). Der Tod wird zum Heimgang. Vertrauend und ohne Furcht dürfen wir daher zu Jesus unserem Erlöser gehen und ohne Bangen in den Kreis der Patriarchen eintreten, wenn der Tag dazu genaht ist. Wir eilen ja zu unseren Vätern, die unsere Lehrer im Glauben waren.

Und wenn es uns dazu an Stärke gebricht, so helfe der Glaube und nehme unser Erbe in Schutz (XIV 411, 52). In derselben demütigen Zuversicht sprach der Heilige mit Vorliebe von Gott als seinem guten Herrn und Meister. „Mir wird es gewiß von Nutzen sein zu glauben, daß Gott gut ist, er, den ich zum Richter meiner Sünde haben werde" (XV 1488, 68; XVI, 475, 28). Selbst in seinen Büchern über die Buße (XVI 422, 28) kommt dieser Gedanke zum Ausdruck. Er stand in der Todesnähe vor seiner Seele. Eine so freudige Auffassung von der gewonnenen Erlösungsgnade hinderte ihn gleichwohl nicht, den Tod im Lichte der natürlichen Vernunft zu betrachten und gelegentlich, wie beim Tode seines Bruders Satyrus oder der beiden Kaiser Valentinian und Theodosius, sich auch rein natürliche Trostgründe vorzuführen und sogar einem edlen Schmerze über den Verlust der Angehörigen und Freunde sich hinzugeben.

Wie die Liturgie das Dunkel des Todes im Lichte der gewordenen Erlösungsgnade betrachtet und betrachten lehrt, zeigt, um nur ein Beispiel anzuführen, Psalm 114 mit seinen Versen: „So ziehe hin meine Seele in deine Heimat und Ruhe; denn der Herr hat Gutes an dir getan. Ja er hat meine Seele vom Tode erlöst, meine Tränen getrocknet, vor dem Falle meinen Fuß bewahrt. Nun soll ich dem Herrn wohlgefallen im Lande der Lebendigen." Ein echt christliches Totenlied, dieses Lied vom Leben.

So sind wir vom Tode erlöst. Nicht in dem Sinne, als ob wir nicht mehr zu sterben brauchten oder keine Todesangst mehr empfinden könnten. Wohl aber insofern wir nicht mehr allein, sondern von Christus und seiner Kirche geleitet durch die dunkle Todespforte gehen und wissen, daß dem Grabe seine Beute nicht bleiben kann, und wir sterbend und auferstehend in eine besondere Ähnlichkeit und dadurch in eine besonders innige Verbindung mit Christus treten, und also der zeitliche Verlust des leiblichen Lebens weit mehr als die Bedeutung der Strafe jene eines Opfers und des Hinganges zu Christus durch das Erlöserverdienst Christi, wenn auch nicht ohne unsere Mittun, erhalten kann.

Von der Gewalt des Teufels sind wir befreit, da Christus den Fürsten der Finsternis „hinausgeworfen", ihm das angemaßte Fürstentum entwand, seine Einflüsse auf die sichtbare Welt zerbrach, durch die heiligmachende Gnade ihn aus den Seelen verwies, diesen bei freier Mitwirkung die Kraft gab, den Lockungen zur Sünde und der Verblendung zu widerstehen, die schlummernden Keime des Bösen im eigenen Innern zu überwinden, über die Kräfte der Natur hinaus Christus, dem wahren Könige, anzuhangen und den Spuren des

Gekreuzigten nachzuwandeln. Der Herr hat die Sünde besiegt. Ihrem ersten Urheber dagegen, dem Teufel, hat er einstweilen Spielraum gelassen, damit der Gerechte Gelegenheit habe, seine Tugend zu erproben (Ambrosius XIV 433, 39).

Diese Erlösung vollzog sich, was ihre Form betrifft, als Loskauf und Befreiung aus Gefangenschaft, Knechtschaft und Tod, als Sühnopfer und Genugtuung für Sünde und Strafe, als Einpflanzung des übernatürlichen Lebens der Gnade, als Teilnahme am göttlichen Leben, und dadurch, daß Christus in der Menschwerdung seine göttliche mit unserer menschlichen Natur verband, als ewiger König und Hoherpriester diese Natur in den verschlossenen Himmel einführte und auf den königlichen Thron zur Rechten des Vaters erhob. Wer demnach in Christus wiedergeboren, mit ihm gestorben, in ihm von den Toten zu einem neuen Leben erstanden ist, der ist, wie das Menschengeschlecht als solches, in ihm wahrhaft erlöst und frei geworden, weil er als Glied mit dem verklärten Haupte vereinigt, in Christus dem Haupte jetzt schon die ganze Frucht der Erlösung auch für sich besitzt.

Durch diese Erlösung sind wir auf eine ganz neue eigenartige Weise Christi Eigentum geworden. Als seine Beute führt er uns vor den Thron des himmlischen Vaters. Er ist mit besonderem Grunde Haupt und König. Hier liegt der Grund, warum großmütige Seelen sich im Ordensstande freiwillig seinem heiligen Dienste (servitus sancta) weihen und in dieser Botmäßigkeit einen herrlichen Vorzug christlicher Freiheit erblicken. Sie wollen, frei geworden, aus freiem Entschlusse Unfreie (servi) Christi sein (1 Kor. 7, 22). Ein solches Dienen ist im Grunde nichts als der vollkommenere Ausdruck einer dem christlichen Leben innewohnenden Idee, die Ambrosius (XVI 1090, 3) also umschreibt: Aus der freien Mutter geboren, geben wir unsere Freiheit Gott zum Opfer hin, die wir als Freie auf der Stirn das Siegel (Gottes) tragen. Nicht zur Beschämung, sondern zum Ruhme, ein Siegel nicht im Fleische, sondern im Geiste.

Aber der volle Genuß der Erlösung durch Christus ist uns hienieden nicht beschieden. Wir können das Gewonnene verlieren. Darauf deutet schon das Wort: Ihr aber Brüder seid zur Freiheit berufen. Nur daß ihr nicht die Freiheit zum Anlaß für das Fleisch gebraucht; sondern dienet einander in Liebe (Gal. 5, 13), und Augustinus (In Joan. tr. 41. 8) bemerkt zu dieser Stelle: Nun sage mir aber kein Christ: ich bin frei...; ich tue, was ich will; niemand bindet mich in meinem Willen, wenn ich frei bin. Wenn du mit Willen Sünde tust, bist du ein Knecht der Sünde. Mißbrauche also deine Freiheit nicht zur

Sünde, sondern gebrauche sie, um nicht zu sündigen. Dann ist dein Wille frei, wenn er gottgefällig (pia) ist. Du bist frei, wenngleich du Sklave bist; frei von Sünde, Sklave der Gerechtigkeit, wie der Apostel sagt: ... von der Sünde frei, Diener aber Gottes geworden (Röm. 5, 22) ... Freiheit ist zunächst (prima), ohne schwere Sünde (carere criminibus) sein ... Aber dies ist der Anfang, nicht die Vollendung ... Sie ist teilweise Freiheit, teilweise Unfreiheit (servitus), eine Freiheit, die noch nicht ganz, noch nicht rein und voll ist, weil die Ewigkeit noch nicht gekommen ist. So ist, was wir haben, teilweise Schwäche, teilweise Freiheit. Deine Freiheit kommt mit der Freude an Gottes Gebot. Solange du aus Furcht tust, was recht ist, hast du noch keine Freude an Gott. Solange du als Knecht handelst, kann dich nichts erfreuen: laß Gott deine Freude sein, und du bist frei. Fürchte nicht die Strafe, sondern liebe die Tugend (ebd. n. 10). Voll ist unsere Freiheit erst, wenn einmal am Ende der Tage der Tod verschlungen ist (ebd. n. 13).

Aus diesem Grunde betet die Kirche unablässig um Zuwendung der Erlösungsgnade, wie sie für die bereits empfangene Erlösung dankt. Sie betet im täglichen Stundengebete des Priesters, daß wir durch die Vermittlung der Gottesmutter und aller Heiligen von Gott unterstützt und gerettet werden mögen, und in derselben Hore (Prim), Gott möge Handel und Wandel, Leib und Seele so nach seinem heiligen Willen lenken, daß wir gewürdigt werden, jetzt und für alle Ewigkeit erlöst und befreit zu sein (»salvi et liberi esse mereamur«). Ähnliche Bitten kehren im Kanon der heiligen Messe wieder (pro redemptione animarum; libera ... ab omnibus malis). Daß wir so beten, so beten können und dürfen, ist schon eine unschätzbare Frucht der Erlösung. Ebenso das, um was wir beten, daß nämlich unser Tun und Lassen den Wert des Verdienstes erhalte und uns die weitere Zuwendung der vollen Erlösung erlange. Es ist nur ein Beweis, wie allseitig die Kirche in ihrer Liturgie Umfang und Art der bestehenden Heilsordnung umfaßt, wenn sie in der Präfation der Messe Gottes Schönheit und Majestät mit den Vollendeten, mit Engeln und Heiligen preist und in anderen Gebeten mit den Suchenden und Ringenden um Rettung vor jeglicher Gefahr des Leibes und der Seele fleht (Or. A cunctis), und daß es der Gemeinde der Gläubigen vergönnt sei, in ruhiger, sicherer Freiheit ihrem Gotte zu dienen. Bei anderen Anlässen betet sie mit den Worten der Hl. Schrift: Sei du mir Arzt, und ich bin gesund, sei du mein Retter, und ich bin erlöst (Kap. zur Terz an Wochentagen). Weihnachten, das die Finsternis mit wahrem Lichte erleuchtet,

soll uns, wie das liturgische Gebet sagt, zur Teilnahme am ewigen Lichte und seinen Freuden führen, mit Licht vom göttlichen Lichte unser Herz und unser Leben und Tun erfüllen; es möge aber auch die Neugeburt des ewigen Sohnes im Fleische uns befreien, uns, die eine alte Dienstbarkeit unter dem Sündenjoche festhält. Damit ist deutlich zum Ausdrucke gebracht, daß in den einzelnen Seelen das Werk der Erlösung und Befreiung begonnen, nicht aber vollendet ist, und daß in den einzelnen Seelen die alte Dienstbarkeit noch nicht völlig aufgehoben, noch nicht ganz abgelöst ist. Darum auch die Bitte im Vaterunser: erlöse uns vom Übel. Nichts anderes sagt das ergreifende Gebet des Ambrosius (XVI 603, 16): Der du die Welt erlöst, erlöse auch die eine sündige Seele in mir.

Am Ostermontag ist es Wunsch und Gebet der Kirche, daß das Volk kraft des himmlischen Gnadengeschenkes, das im heiligen Opfer uns zuteil wird, die vollkommene Freiheit erlange und zum ewigen Leben fortschreiten möge. Am Freitag der Osterwoche: es möge das christliche Volk von aller zeitlichen Schuld befreit werden, nachdem der Herr durch die ewigen Geheimnisse es zu erneuern sich herabgelassen hat. In einem Gebete des folgenden Sonntags ist die Rede von einer andauernden Bewirkung unserer Wiederherstellung; an Christi Himmelfahrt wiederum von Befreiung aus gegenwärtigen Gefahren; am Mittwoch der Pfingstwoche, es möge der Geist Gottes die Schäden unseres Geistes ausbessern, da er selbst Nachlaß der Sünden ist. In den Sonntagen nach Pfingsten kehrt sogleich und teilweise in sehr gesteigerter Form neben dem Dank für erhaltene Wohltaten der Ruf um Hilfe und Schutz gegen den anstürmenden Feind wieder. Das bekundet zur Genüge, wie die Kirche die vollzogene Erlösung auffaßt. Nicht anders, als diese im Bewußtsein der Gläubigen lebt. Wir sind erlöst und frei in dem Sinne, daß ein objektives allgemeines Hindernis unserer Rettung und Freiheit nicht mehr besteht, und wir in Kraft der Erlösungstat Christi ihre Früchte persönlich und in verschiedenem Grade uns zuwenden können, die Erlösung aber erst in unserer Verklärung in einer anderen Welt ihre Vollendung findet.

Noch klarer tritt diese Auffassung darin hervor, daß nach dem Abschluß des Kirchenjahres, nachdem also die Geheimnisse der Erlösung in abgeschlossener Reihe sich in unserer Seele und im Leben der Kirche erneuert haben, sogleich ein neuer Advent beginnt und wir mit neuer Hoffnung und Sehnsucht der Ankunft des Erlösers entgegensehen. Ein Advent ist keine bloße Erinnerung, sondern eine aufrichtige, wahre Sehnsucht nach dem Kommenden. Nicht nur nach

dem kommenden Richter, sondern ebensosehr oder noch mehr nach dem kommenden Erlöser, damit er sein Erlöserwerk in uns fortsetze. Auf diesem Gedanken baut sich die ganze Adventsliturgie auf. Wir sollen ernster Frömmigkeit uns hingeben und in beseligender Hoffnung den Erlöser erwarten (Tit. 2, 1 f.). Dies ihre fast tägliche Mahnung. „Der Herr ist nahe und zögert nicht, er wird unsere Sünden vergeben. Komm, uns zu befreien, Gott, Herr der Heerscharen, zeige dein Angesicht und wir sind errettet; komm und zögere nicht, entbinde dein Volk von seiner Schuld", tönt es Tag für Tag durch das kirchliche Stundengebet. Daneben hören wir, daß „jetzt das Heil näher ist" (Röm. 13, 11). Am stärksten wird dieser Ruf nach Erlösung in den O-Antiphonen mit ihrem siebenmal wiederholten Veni. Komm und lenke uns. Kauf uns los, befreie uns, führe uns Gefangene aus dem Kerkerhause, aus Finsternis, aus Todesschatten, erleuchte uns, rette den Menschen, den du aus Erdenstaub gebildet hast, komm rette uns Herr, Gott. Ähnlich wenn wir bitten, die Himmel mögen den Gerechten herniedertauen, die Erde den Erlöser hervorsprossen. Oder wenn es am Vorabende des Weihnachtsfestes heißt: morgen wird die Sünde der Erde getilgt, und es wird König sein der Erlöser der Welt. Sind so die Gebete der Erlösten? Oder sind das nicht vielmehr Gebete und Anmutungen aus der vorchristlichen Zeit, aus der ja auch die Worte der Mehrzahl nach hergenommen sind? Ist die Erlösung ein ewiges morgen? Sie ist heute und morgen. Sie ist vollbracht und muß in uns vollbracht werden. Die Erlösungsgnade ist verdient und uns dargeboten, sie muß jetzt von uns erworben und angeeignet werden. Darum beten wir in denselben Worten, wie die Väter der Vorzeit, um Erlösung. Aber jene um die erste, wir um die zweite und dritte Ankunft Christi; jene mit uns um die Vollendung der Erlösung. In dieser Weise kann und muß die Kirche beten, solange es noch eine ihr zugehörige Seele gibt, die noch nicht in die letzte Vollendung eingegangen ist. Und solange ist die Erlösung in Christi Geburt, in seinem Leben und Sterben, in seiner Auferstehung und Himmelfahrt als das vom Vater ihm aufgetragene Werk zwar für Christus vollendet, aber nicht für uns, weil es seine letzte gottgewollte Frucht in uns noch nicht gezeitigt hat. Wie den Advent, so feiern wir die Geburt Christi, sein Fasten und Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, seinen Heimgang zum Vater, die Ausgießung des Hl. Geistes. Wir feiern sie an getrennten Tagen und in jährlicher Wiederkehr, weil es uns Menschen in dieser Zeit so entspricht. Wir feiern diese Tage und Zeiten nicht als bloße

Gedenktage, sondern als Feste, die eine große Aufgabe erfüllen, nämlich in uns fortzusetzen, heute und in alle Zukunft, was Christus ein für allemal getan hat, die Früchte des einmal Vollbrachten uns zu vermitteln, das Geschehene uns nahe zu bringen, in uns zu erneuern und zu verewigen.

Wir sind erlöst und frei. Aber warum fühlen das nicht alle, und selbst treue Jünger Christi nicht innig, nicht freudig genug? Sie sorgen und mühen sich in Ängsten, als ob es keine Gewißheit der Erlösung gäbe, als ob sie mit eigener Kraft, durch freierwählte Übungen sich selbst erst erlösen müßten. Oder sie tragen eine Last, die eine Freude an der Erlösung in Christo nicht aufkommen läßt. Not von außen und Not im Innern bedrückt sie zu sehr.

Wie viele solcher Christen es gibt, ist kaum festzustellen. Daß die freudige Begeisterung über die empfangene Erlösungsgnade nicht alle Christen erfüllt, geht aus den oben erwähnten Briefen der Apostel hervor. Selbst Paulus, dem der Kranz hinterlegt war, und der vertrauen durfte, daß weder Tod noch Leben noch sonst etwas ihn von der Liebe Christi trennen könne, empfand zu anderen Stunden die Schwere seines Berufes, die ihm das Leben beinahe zum Ekel machte. Das auserwählte Gefäß himmlischer Gnade erfuhr den Kampf zwischen Natur und Übernatur und zwischen Geist und Fleisch. „Außen Streit und Anfechtung, innen Furcht." Nicht nur die sichtbare, bewußtlose Natur seufzt nach Erlösung und verlangt nach der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes; der Apostel selbst teilt diese Sehnsucht und wünscht frei zu werden von den Banden seines Leibes (Röm. 8, 21 ff). Christus ist sein Leben, doch kann sich Paulus zu Zeiten unbefriedigt fühlen (infelix ego homo Röm. 7, 24). Es ist also keine Besonderheit unserer Zeit, wenn die Erlösungsfreude nicht immer eine ungetrübte und überquellende ist, nicht immer und in allen siegreich jede Anfeindung überwindet, und selbst in der Seele der Stärksten Stunden der Ermattung sich einstellen, Stunden und Tage, wo sie sich der empfangenen Gnade weniger bewußt sind, ihre befreiende Kraft weniger fühlen.

Der Apostel erfuhr aber auch den Segen und die innere, unvergleichliche Freude, die aus solchen Prüfungen quellen können. Ich bin voll des Trostes, übervoll von Freude bei all unserer Bedrängnis (2. Kor. 7, 4). Er mußte erfahren, daß Tugend in Schwäche vollendet wird (2. Kor. 12, 5 ff). Diese Erfahrung war so mächtig in ihm, daß er sich dieser Schwäche rühmte und nur ihrer sich rühmen wollte. Die Schwäche kam ihm, der die Himmel zu sehen gewürdigt war, zuhilfe und behütete die überreiche Gnade. So erwies sich (in gewissem

Sinne) die Schwachheit nützlicher als die Gnade und bewährte sich als eine Werkstätte der Tugend (Ambrosius XIV 796, 42). Allerdings, wie jede andere Gnade muß auch die in Leiden und Prüfung uns entgegentretende angenommen und benützt werden. Hier sind Abstufungen möglich. Und große Freude ist nur denkbar, wo eine reine, große Liebe zu Christus und ein großes Herz ist.

Daß diese Bedingungen heute relativ seltener vorhanden seien, dürfte schwer nachweisbar und auch kaum richtig sein, wenigstens wenn wir das Zeitalter der Martyrer außer Betracht lassen. Jedenfalls genügt es zum Beweise nicht, einfach auf andere Zeiten, beispielsweise auf die patristische hinzuweisen; denn auch sie hatten ihre Schatten, und die Kirchenväter selbst haben ihre Zeit nicht für ideal gehalten. Einen Vorzug vor uns hatten sie allerdings neben vielen anderen: die ersten Jahrhunderte der christlichen Ära sahen mit eigenen Augen, daß die Welt vor und ohne Christus trotz ihrer hohen Kulturwerte und ungeachtet einer häufig edlen Natürlichkeit Winter war (Ambrosius XV 1040, 25); und sie sahen unmittelbarer als wir, welchen Segen das Evangelium brachte und was die beiden Worte „Wahrheit und Gnade“ für die Menschenseele bedeuteten, die Jahrtausende die Wege des Irrtums, der Sünde und der Hilflosigkeit gewandelt war. Wer hingegen wie wir diese Segnungen von Kindheit an genießt, wer von ihr die menschliche Gesellschaft seit Jahrhunderten durchdrungen und selbst dort noch beherrscht sieht, wo der Glaube schon wieder gewichen ist, wird niemals denselben unmittelbaren und der Wirklichkeit entsprechenden Eindruck gewinnen, den die ersten Jahrhunderte von selbst in sich aufnahmen.

Wenn Sünde und Not bis heute fast täglich in unser Leben eingreifen, so zeigt das nicht, daß wir nicht erlöst sind, wohl aber, daß die Wirkung der Erlösung in uns nicht vollendet ist. Dies wird erst vollkommen geschehen, wenn Seele und Leib verklärt die Wonne des Himmels und den ungehinderten Besitz Gottes in vollkommener Vereinigung mit ihm genießen. Es entsprach Gottes Weisheit und dem Wohle der Menschen mehr, daß wir nicht wie mit einem Federstrich und in einem Augenblicke aus dem Stand des gefallenen in den des verklärten und vollendeten Menschen versetzt würden. Es verbleibt uns die Pflicht der Arbeit und des Kampfes, aber es reift damit auch die Frucht der Erlösung in uns als Verdienst, das Gott uns lohnen kann; unsere Vollendung ist Gottes Werk und durch Gott unser Werk. Und die Macht der göttlichen Gnade wird vielseitiger und eingehender geoffenbart und ihre Herrlichkeit in gleichem Maße gesteigert.

Wie im großen Weltplane überhaupt, so ist auch nach der Erlösungstat Christi die Macht des Bösen zugelassen, damit, wie Augustin sagt, der Sünder Zeit habe sich zu bekehren, und der Gerechte durch den Kampf mit der Sünde geübt und gefördert werde. Das widerspricht nicht der Tatsache der in Christo vollzogenen Erlösung, sondern steht im Einklang mit ihr, mit dem Wesen Gottes und dem Wesen des Menschen, mit dem Wesen der Sünde und der Vollkommenheit unserer Erlösung. Hat Christus, unser Haupt, durch Leiden und Tod uns erlöst, so ist es geziemend, daß wir, seine Glieder, in seiner Kraft auf demselben Wege zum Ziele gelangen. Darüber sagt Ambrosius richtig und schön: Aus den Wunden Christi erstanden nicht Verwesung, sondern Leben und hohe Freude (dulcedo). Er war mit Elend beladen, damit er die Elendbedrückten selig mache. Er ward gebeugt, um uns aufzurichten. Wer mit ihm Betrübnis leidet, erfreut ihn und wird von ihm beglückt (XIV 829, 32). Das Böse ist da, wie der Schatten im Bilde, oder wie schon Ambrosius die Sache darstellt, damit das Gute gehoben (ut eminerent bona), damit es innerlich reicher, edler, reifer, besser, überhaupt in jeder Hinsicht gesteigert und gefördert werde (ebd. 376, 60). Demselben Zweck dienen nach Gottes Absicht jede physische Not, Krankheit, Todesangst, Todespein, die uns nicht allgemein genommen sind und denen gar nicht selten die Aufgabe des Mahners und Erziehers zufällt. Selbst die persönliche Schuld, so wenig sie deswegen gutgeheißen oder ersehnt werden darf, kann und muß in diesem Sinne benützt werden und hat, von Gott zugelassen, ihre Aufgabe und muß Gott und unserer Erlösung dienen; sie hat großen Heiligen zu ihren außerordentlichen Tugenden mitverholfen, nicht aus sich oder als Schuld, sondern dadurch, daß die Heiligen die eigenen Schwächen besser erkannten, demütige Buße übten, die grundlose göttliche Barmherzigkeit inniger umfingen, für die empfangene Erlösungsgnade dankbarer wurden. In solchem Sinne kann man Ambrosius begreifen, wenn er sagt, ein Ringkämpfer im wohlgeordnetem, staubfreien Gewande wird nicht ernst genommen, was aber keinesfalls dahin umgedeutet werden darf, daß der rechte Athlet sich absichtlich im Staube wälzen müsse. Darin fände niemand eine Probe von männlicher Kraft. Das Böse darf eben nie geschehen, damit Gutes daraus erstehe, und es darf in sich nie gebilligt werden, auch dann nicht, wenn Gutes und Bestes daraus hervorkämen. Adams Schuld wird von der Kirche glücklich gepriesen, nicht weil sie die erste oder eine besonders schwere Sünde war, sondern weil ihr ein göttlicher Erlöser beschieden wurde, der sie in so wunderbarer Weise

überwand, durch den „Schuld fruchtbarer wurde als Unschuld“ (Ambrosius XVI 452, 21).

Und so mag es gar nicht selten geschehen, daß Lässige, nachdem sie in eine Sünde gefallen, achtsamer infolge der Sünde durch ihre Buße werden (ebd. 819, 11). Dann wird es wahr: Glücklicher Zusammenbruch, dessen Wiederaufbau unserem Fortschritte dient (ebd. 865, 20).

Es liegt im Sinne der Kirche und ihrer Liturgie, und es ist in unserem eigensten Interesse gelegen und dient der Ehre Christi, wenn wir das gläubige frohe Bewußtsein von der vollzogenen Erlösung und der erlangten Freiheit in uns möglichst kräftig und lebendig erhalten und es zu steigern suchen. Nach dem Maße unseres Glaubens wird sich in uns das der Freude ergeben. Traurig waren die Jünger nach Emmaus gegangen. In höchster Freude kehrten sie von da zurück. Die Erlösung war ihnen eine Hoffnung gewesen, auf die sie fast verzichten zu müssen fürchteten. Nun war ihr Glaube bestärkt, ihre Hoffnung Gewißheit wie nie zuvor und eine wahre Osterfreude. Petrus lebte derselben Freude, als er schrieb: in Christo hat uns Gott alles und selbst das Größte geschenkt. Aus dieser Erlösungsfreude ward für Paulus alles Vorangegangene Kot, damit er Christus gewinne. Wie die Apostel, lebten die Väter der frohbewahrten Sicherheit, in Christus gestorben und auferstanden zu sein, in ihm Anrecht und Genuß der Verklärung zu besitzen, in ihm wahrhaft erlöst und befreit zu sein. Ein Hochgefühl, das zum Großen befähigte und Schwerstes überwinden ließ, beseelte sie, und sie glaubten Gott zu verherrlichen, wenn sie auf die kostbaren Erlösungsgüter hinwiesen. Aus einer freien Mutter (der Kirche) sind wir freigeborene Kinder, sagt Ambrosius (ebd. 1324, 29) und er zieht daraus die Folgerung: Aus Knechten hat Gott uns zu Freien gemacht, damit wir ihm mehr aus freiem Willen denn aus Zwang unseren Dienst weihen (ebd. 1131, 3). Von eigenartiger Schönheit ist der folgende Gedanke des Heiligen: Des engen Weges Gebot ist notwendig weit. Er will sagen, daß freudige Erfüllung der Gebote Freiheit ist, daß sie nicht bindet, sondern frei macht und erlöst (ebd. 1129, 49). Weit ist z. B. das Gebot der Liebe, da es alle Menschen umpfängt und niemanden ausschließt. Wenn Paulus wollte, daß die Gläubigen ihr Herz weit machten (2 Kor. 6, 12), um wie viel mehr muß es Christus wollen, der alles Verschlossene geöffnet hat. So spricht er: „Ich will nicht, daß mein Volk in mir beengt sei. Auf dem schmalen Pfade zur Tugend muß die Weite meines Gebotes dem Wanderer zum Troste sein, damit keiner die Kraft verliere und sich aufreibe“ (ebd. 1129, 50). In dieser Auffassung

begegnet sich der Bischof von Mailand mit dem Patriarchen von Kassino, der, wie in Erinnerung an diese Stelle, im Prolog zur heiligen Regel schrieb: wenn Glaube und Wandel einmal fortgeschritten sind, eilt man in unbeschreiblicher Liebeswonne auf dem Wege der göttlichen Gebote dahin. „O Mensch“, so fährt Ambrosius in der angeführten Stelle fort, „wie wird es in dir weit, wenn du die Tiefe deines Geistes ausdehnen willst nach der Weite der himmlischen Gebote“.

Diese dankbare Freude als eine Grundstimmung unseres Lebens wäre nicht die geringste Gnade, die wir von Gott erflehen, nicht die letzte Gesinnung, die wir beständig vertiefen und betätigen sollten. Wir haben Großes und Größtes empfangen, danken wir genug dafür? Wir erwarten Großes und Größtes, beten wir um Großes d. h. um Ewiges, Göttliches, Himmlisches? (Ambrosius XV 1212, 11). Große, selbst die größten Wahrheiten können nicht nur vergehen, sie können für uns auch klein und gering werden (Ps. 11, 1). Hier könnte die Betrachtung einsetzen, damit das rechte Maß, wo es verloren, wiedergewonnen wird. Die Betrachtung könnte sich viel und möglichst unmittelbar an die großen Fundamentalwahrheiten anlehnen, zu denen in erster Linie Erschaffung und Erlösung gehören. Wie hat gerade, neben der Tatsache der Erlösung, die Art und Weise ihres Vollzuges die Barmherzigkeit Gottes und seine Liebe zur Welt geoffenbart! Mehr als der Sänger der Vorzeit haben wir Grund, diese Barmherzigkeit in Ewigkeit zu bewundern und zu preisen (Ps. 106). Das entspricht unserer Dankespflicht. Nicht weniger dem Geiste der Liturgie, die am Aschermittwoch, wo sie uns eindringlich von Sünde, Buße und Tod predigt, in der Messe die Barmherzigkeit des Schöpfers feiert (Introitus) und am zehnten Sonntage nach Pfingsten verkündet, daß Gottes Allmacht im Erbarmen sich am meisten kundgibt. Andere Wahrheiten, wie die von Gericht und Hölle brauchen nicht verschleiert zu werden. Ähnlich ist es mit dem Gebetsleben und dem religiösen Leben überhaupt. Kleine Übungen haben, wenn in Treue geübt, hohen Wert. Um Hilfe in den Sorgen der Alltäglichkeit zu beten, ist nicht verwehrt. Aber ob darüber nicht zuweilen die eine große Sorge zu wenig beachtet wird, die Sorge, der Verheißungen Christi, der vollen Erlösungsgnade teilhaftig zu werden? Der Grund dürfte meist darin liegen, daß wir den Inhalt dieser Gnade zu wenig uns klar zu machen versucht haben und darum zu wenig nach ihm verlangen. Die Freude aber über das Empfangene wird die Sehnsucht nach dem Ausstehenden wecken und mehren. Umgekehrt wird die Sehnsucht nach dem Ausstehenden die Freude über das bereits Emp-

fangene nähren. Die Liturgie leitet, wie oben gezeigt wurde, hiezu an. Die Kirche besitzt Christum. Unwiderruflich ist sie ihm, er ihr vermählt. Sie besitzt die Gnade der Erlösung. Indessen ermüdet sie nicht, im Auftrage Christi das Opfer der Versöhnung darzubringen, im Gebete Gott zu loben, ihm zu danken, ihn anzubeten, aber ebenso zu bitten, von der Sünde los zu werden; und sie erwartet die Ankunft desselben Herrn, der im Tabernakel ihrer Altäre und in ungezählten Herzen ihrer Kinder wohnt und bei seiner Kirche ist bis zum Ende der Welt. Und schließlich bleibt so auch hier die Hauptsache, daß sich alle möglichst innig und dauernd Christus zuwenden (Ambrosius XVI 1050, 113). Denn wer Christus in sich aufnimmt, ist weise; wer weise ist, der ist frei. Jeder Christ ist dadurch frei und weise (ebd. 936, 22).

Hätte der Herr die Sehnsucht der ersten Christen durch seine Parusie erfüllt, viel Sünde und Not wäre verhindert worden. Gleicherweise hätte er ohne Mensch zu werden oder ohne Leiden und Kreuz die Welt erlösen können; er hätte auch von Anfang an die Sünde unmöglich, eine Erlösung unnötig machen können. Indessen, dem Vollmaß der Sünde wollte er ein Übermaß von Gnade (Röm. 5, 20) entgegenstellen. Eine Erlösung ohne Kreuz und Leiden war denkbar. Allein ein Leben ohne diesen Tod hätte den Erlöser des am Kreuze gewonnenen Lösegeldes, uns aber des versöhnenden Opfers und seiner unendlichen Werte beraubt. Nun aber, was könnte uns süßeren Trost bieten als die Tatsache, daß auch Christus dem Fleische nach den Tod erlitt? (Ambrosius XVI 1114, 4). Seine Ankunft im Fleische, sein Leben und Sterben offenbaren uns jetzt in unvergleichlichem Maße seine Weisheit und Gerechtigkeit, seine Langmut und Liebe; sie helfen uns aus Schwäche und Not, lehren uns wachsen und in Tugend und Verdienst ausreifen. Aus diesem Grunde ist Erlösung mehr als Schöpfung. Sie brachte mir größere Wohltaten. Als mich Gott erschuf, war ich ohne Sinn. Jetzt aber werde ich durch seine Erlösungsgnade mit meinem Wissen und Willen bewahrt (Ambrosius XV 1182,41).

Wie jede Gnade muß auch die Freude über die Erlösung an Grad und Art in den einzelnen Seelen verschieden sein. Ambrosius gebraucht gern das Wort des hl. Paulus: „unser Wandel ist im Himmel“, oder sein Geist nährte sich in den Geheimnissen und Sinnbildern des Hohen Liedes. Aber er wußte wohl, daß, wenn wir in Glaube, Hoffnung und Liebe im Himmel wandeln, wir doch erst „von dort den Erlöser erwarten, der unsere Leiblichkeit dereinst seinem verklärten Leib gleichgestalten wird“, und daß, wie innig schon die Verbindung der Seele mit Christus hienieden sein kann, die endgültige Heimkehr

in das wahre Vaterland noch bevorsteht (XIV 382,78), und daß wir hienieden nur im Schatten Christi leben und erst, wenn Christus, unser Leben, erscheint, mit ihm in Glorie erscheinen (ebd.).

Ein etwas anders geartetes Bild bietet der hl. Benedikt. Ihn hat der Gedanke an Gott, an sein Gebot, seine Gegenwart und sein Gericht so ergriffen und erfüllt, daß, wo immer er war, in Gebet, Arbeit und Betrachtung er sich gleichsam vor den Richterstuhl Gottes gestellt sah und es nicht wagte, die Augen zum Himmel zu erheben. Täglich gedachte er der Sünden in Gebet und Tränen. Indessen hinderte ihn dies nicht, sein Herz der heiligen Freude offen zu halten. Und er vergaß nie, daß Gottes Augen über ihm leuchteten und kannte seine Stimme, die der Seele Freude ist, und ging mit wunderbarer Freude den Weg seines Berufes. In der bekannten Vision überflog sein Geist die Enge des Geschöpflichen; er schaute das Universum licht und klein, wie im Sonnenstrahle, und sein Geist fühlte sich angetrieben, durch den Stundenkranz des Tages „seinem Schöpfer Lob zu singen über die Gerichte seiner Gerechtigkeit", und nichts ging ihm über die Liebe Christi. Immer aber blieb ihm das Leben hienieden ein Gottsuchen, ein Wandern aus der Fremde zum himmlischen Vaterlande. Hienieden ist die Aufgabe seiner Mönche, nicht das Vollmaß der Seligkeit zu genießen, sondern den Frieden zu suchen und dem Frieden nachzujagen.

Jedoch wie verschieden der Heiligen Weg und Art, — und es führen nach einem Wort von Ambrosius viele Wege zu Gott — es werden die Heiligen alle dereinst das eine Lied singen: Du hast uns, o Herr, in deinem Blute losgekauft. Schon ist die Nacht vergangen und der Tag hat sich genaht (Röm. 13, 12), für uns der Tag zwar und das Licht des Glaubens, aber nicht der volle Sonnentag des Lichtes, des Schauens und Genießens. Erst wenn der Menschensohn wiederkommt, um eine neue Welt zu schaffen, ist die Erlösung im vollen Sinne nahe (Luk. 21, 28). Dann endlich wird das unruhige Menschenherz in Gott ruhen (Augustin), oder wie die hl. Schrift noch tiefer greifend sagt, Gott selbst wird in ihm Ruhe sein (Sir. 24, 12). Solange dies nicht erfüllt ist, sind wir „durch die Hoffnung gerettet . . . Wir hoffen auf das, was wir noch nicht sehen und harren darauf in Geduld" (vergl. Röm. 8, 24 f).

Christus, dereinst unser Lohn, unsere Ruhe und Seligkeit, ist jetzt „unsere Hoffnung und Geduld. Er unsere Erlösung, der unsere Erwartung ist" (Ambr. XIV. 854, 28).

Die Messe als heilige Mysterienhandlung.

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

Die neuere Zeit hat seit den Tagen des „Humanismus" den Menschen zum Mittelpunkt und Maßstab aller Dinge gemacht und aus dieser anthropozentrischen Geisteshaltung heraus die Ehrfurcht vor dem Gott- und Naturgegebenen, den Sinn für das Objektive und Konkrete mehr und mehr verloren. Wenn es nichts Gegenständliches gibt oder doch unserem Geiste der Zutritt zum „Ding an sich" verwehrt ist, dann läuft schließlich alle Wirklichkeit Gefahr, sich in bloße Gedankenarbeit und blasse Abstraktion zu verflüchtigen. Der Mensch nennt das dann stolz eine „Vergeistigung"; und doch ist es nur ein Verwehen saft- und kraftvoller Realitäten, seien sie geistiger oder stofflicher Art, in blauen Nebeldunst. Es ist nicht der geringste Vorzug des antiken Geistes — und diese „Antike" reicht bis tief ins Mittelalter hinein —, daß er am Objekte immer festgehalten, die Unterwerfung unter das Gegebene nie abgeschüttelt hat. Freilich gab es auch damals Subjektivisten; aber sie gelangten nie zu unbeschränkter Herrschaft, wie wir es in der neueren Zeit erlebt haben. Sokrates und Platon hatten erbitterte Kämpfe mit den Sophisten zu bestehen, von denen ja auch das Wort vom Menschen als dem Maß aller Dinge geprägt wurde. Aber Platons herrliche Devise „Gott ist das Maß aller Dinge" drang siegreich durch. Als das Christentum in die Welt trat, mußte es zunächst gegenüber der Veräußerlichung des religiösen Lebens bei Heiden und Juden — man denke an die Werkgerechtigkeit der Pharisäer — mit aller Entschiedenheit das Geistige mit seinem Freiheitsschwung und der Verfeinerung des seelischen Lebens betonen. Aber es war die gesetzliche Geistigkeit des transzendenten göttlichen Geistes, nicht die Zügellosigkeit des eingebildeten Menschengeistes. Die göttliche Objektivität wird nicht vermindert, sondern im Gegenteil von allem menschlichen Beiwerke gereinigt und so in ihrer ganzen Größe hingestellt. Freilich sollte diese göttliche Objektivität persönlichstes Eigentum des so sehr verfeinerten und vertieften individuellen Strebens werden.

Das altchristliche Gebetsleben war durch seine Normierung am Dogma und an der Liturgie von dem Einklange göttlicher Wirklichkeit und menschlicher Ergriffenheit beherrscht. Diese Harmonie tönte weiter, solange die antike Weltanschauung im oben gezeichneten Sinne, nunmehr vom Christentum durchdrungen und erhöht, lebendig war. Sie klang auch weiter, als die Germanen das Erbe der Antike antraten;

ja ihre Klänge in sich aufzunehmen und weiterzugeben, war für die neuen Völker eines der ersten Mittel zu höherer Kultur und Religiosität. Erst die selbstherrliche, geistige Revolution der Renaissance und der Reformation, ein seit langem glimmendes und nun zur Lohe aufflammendes Feuer, rissen sie jäh entzwei. Der Mensch machte sich wieder zum Maße aller Dinge und verwarf die ehrfürchtige Beugung unter das gottgegebene Objekt. Das „Individuum" sprengte die Bande der Gesetzlichkeit.

Auch in die Kirche drang der anthropozentrische Geist ein, freilich gezähmt und seiner schlimmsten Gefahren beraubt, aber doch für die volle Auswirkung und Anerkennung der göttlichen Objektivität in mancher Hinsicht schädlich und hemmend. Allerdings wurden das Dogma, die kirchliche Lehrgewalt und Disziplin in ihrem ganzen Ausmaße hochgehalten und beinahe schärfer als bisher betont. Dafür aber verlor das intimere religiöse Leben, besonders die liebende Betrachtung der göttlichen Wahrheiten und Heilstatsachen und das Gebet, nicht wenig von der konkreten Fülle der früheren Zeiten. Man scheute sich, die Tatsachen der christlichen Religion in ihrer vollen Wirklichkeit zu nehmen; das schien zu „kraß", zu „volkstümlich", zu wenig vornehm und nicht kritisch genug. Man bemühte sich daher, sie zu „vergeistigen", d. h. sie rationeller und abstrakter zu machen. Aus wirklichkeitsgeladenen Tatsachen werden sie für viele zu bloßen moralischen Vorbildern oder zu blutleeren Abstraktionen[1].

Es wäre lehrreich, dieser sog. Vergeistigung des religiösen Lebens weiter nachzugehen. Es ist nur zu natürlich, daß sie das Verständnis für die immer lebensvolle, konkrete Liturgie verlor. Sie führte einerseits in spiritualistischem Hochmute zu einer starken Individualisierung der Frömmigkeit, rief aber als anderes Extrem besonders beim Volke eine gewisse materialistische Einstellung hervor, wovor die Liturgie trotz aller konkreten Lebensfülle durch ihre Geistigkeit immer bewahrt geblieben war.

Doch wir beschränken uns darauf, diese Erscheinung an einem einzigen Begriffe, allerdings dem Kernpunkte aller Liturgie, aufzuweisen: an dem M y s t e r i u m.

Wenn man heutzutage von den Mysterien des Christentums spricht, so denkt man sofort an theologische Doktrinen, „Geheimnisse", die entweder unmittelbar aus der Offenbarung Gottes fließen oder in philosophisch-theologischer Spekulation aus den Offenbarungswahr-

[1] Man denke nur an den Beifall, den die pragmatistische Behandlung der christlichen Heilswahrheiten durch Fr. W. Förster auch bei vielen Katholiken gefunden hat.

heiten abgeleitet sind. Gewiß ein tiefer und berechtigter Sinn, den schon die Väter dem Worte gaben.

Aber die Alten verstanden unter christlichen Mysterien noch etwas ganz anderes, etwas, das sie womöglich noch tiefer berührte und erfaßte als jene Wahrheiten, oder vielmehr etwas, in dem diese Wahrheiten erst zu Leben und Tat, zu kraftvoller Wirklichkeit wurden: nämlich den liturgischen Vollzug der christlichen Heilstatsachen, die heilige Mysterienhandlung, also eine ganz konkrete, sichtbare, greif- und hörbare Realität, deren Wirklichkeit nicht nur in konkreten Gegenständen besteht, sondern auch in einer Handlung, die vor den Augen der Zuschauer sich vollzieht, in die sie selber handelnd eingreifen.

Die Frömmigkeit der neueren Zeit bevorzugt vor der Handlung die Anbetung, stilles, stummes Beten und Betrachten der göttlichen Majestät. So berechtigt und fruchtbar dieser Gedanke ist, so hängt doch seine einseitige Ausübung mit jener Scheu vor dem Konkreten zusammen. Denn in der Anbetung bleibt der Gegenstand der Andacht dem Betenden ewig fern; dieser sieht ihn zwar von weitem, handelt aber nie persönlich mit ihm zusammen. Umso freier kann sich der anbetende, gewissermassen nur einseitig beschäftigte Geist in seinen eigenen Gefühlen und Gedanken bewegen, da das Objekt der Anbetung keine konkreten Anforderungen an den Beter stellt, sondern nur in stiller, unnahbarer Majestät thront.

Diese Art des Gebetes läßt also dem Individualismus viel Spielraum und fand daher seit der Renaissance steigende Pflege. Der aktivistische Geist der Moderne ruhte sich hier in manchmal beinahe quietistischer, an orientalische Formen erinnernder Art religiös aus. Es ist merkwürdig, daß selbst die Meßhandlung so aufgefaßt wurde. Seit den Leugnungen der wirklichen Gegenwart des Herrn im Sakramente durch die Reformatoren war man gezwungen, diese streng zu betonen. Das führte dazu, daß man auch in der Messe die Gegenwärtigwerdung des Herrn als die Hauptsache empfand und die Wandlung nur als ein Mittel der Gegenwärtigsetzung auffaßte. Damit hing es zusammen, daß man die stille Messe bevorzugte, weil man in ihr weniger die Handlung gewahrte und in der stillen Anbetung und Betrachtung weniger gestört war. Daneben wurde die Aussetzung des heiligen Sakramentes, seine Anbetung, der Segen mit ihm eifrig gepflegt, ja wenigstens gefühlsmäßig oft mehr geschätzt als jene.

Wir können die Weisheit Gottes in der Leitung der Kirche nur bewundern, die so einerseits dem modernen Geiste entgegenkam, andrer-

seits aber doch durch die Bindung der Anbetung an das kirchliche Sakrament die Gläubigen aufs engste mit dem wirklichen Christus und der Kirche verknüpfte.

Aber höher steht ohne Zweifel jene echt kirchliche Auffassung, für die die heilige Messe in erster Linie nicht Gelegenheit zu anbetender Verehrung ist, sondern heilige Handlung, »actio« wie die Liturgie im Meßkanon selber sagt. Wie das Band, das gemeinsames Handeln um die Menschen schlingt, inniger ist als stumme Verehrung und distanzierte Huldigung, so ist auch die Frömmigkeit, die auf der Meßhandlung beruht, ungleich tiefer, dem Willen Christi und der Kirche entsprechender als die bloße Anbetung.

Doch fragen wir vorerst: Was ist eine heilige Handlung?

Handlung kommt von Handeln, Tun. Sie bezeichnet also ein Wirken, eine Aktivität, positive Leistung. Sie steht über dem bloßen Sein wie auch über dem Leiden, der Passivität, setzt jene voraus, geht aus ihnen hervor und über sie hinaus.

Was ist aber heilige Handlung? Es ist eine Handlung, die nicht im Reiche des Profanen, sondern im höheren Gebiete des Heiligen sich vollzieht, die ihrer Gesinnung, ihrem Zwecke, ihren Mitteln nach ins Religiöse erhoben ist. In diesem Sinne ist jede Gebärde, jede Bewegung, jede Tat im Kulte heilige Handlung.

Die Religionsgeschichte aber nimmt das Wort von der heiligen Handlung in einem besonderen Sinne und wendet es auf jene rituellen Akte an, die in einer Art von Bildersprache oder von religiösem Schauspiel eine in einem höheren religiösen Bereiche (im Reiche der Götter, im Himmel) spielende oder eine von den göttlich aufgefaßten Vorfahren einst getane, religiöse Aktion nachbilden und vollziehen[1]. Das müssen wir durch Beispiele erläutern.

Vorausgeschickt sei noch, daß der Begriff der heiligen Handlung wohl in allen wirklichen Religionen eine Rolle spielt und nur in spiritualisierten und individualisierten Entartungserscheinungen der Religion zurücktritt oder ganz fortfällt. Er findet sich von den primitivsten Religionen an bis hinauf zum Christentum in Formen, die wiederum von der naivsten Primitivität bis zur höchsten, geist- und schönheitserfüllten Ausbildung aufsteigen.

Nehmen wir zunächst ein ganz primitives Beispiel[2]. Der Neger will

[1] Vgl. H. Usener, Heilige Handlung. Archiv für Religionswiss. 3 (1904) 281 ff. A. Loisy, Essai historique sur le sacrifice (1920). Kap. 1 und 2: L'action sacrée; La figuration sacrée. Dieses Buch ist reich an Material und an geistvollen Übersichten, muß aber mit Vorsicht benutzt werden, da es leicht konstruiert und der Verfasser positivistisch gerichtet ist.

[2] Vgl. Usener a. a. O. Loisy 62.

Regen haben. Was tut er? Er führt ein Spiel auf, das das Kommen und Herabplätschern des Regens darstellt. Entweder laufen mehrere Männer durch die Dorfgassen und lassen sich von den Frauen mit Wasser begießen, oder die Jungen schwenken Äste von Gummibäumen in der Luft, die die Wolken darstellen, und machen dazu ein Geräusch, wie wenn Tropfen auf die Erde aufschlagen. Dies Tun soll aber nicht etwa bloßes Schauspiel sein, es ruft vielmehr nach dem Glauben der Neger das hervor, was es darstellt; es ist ein wirksames Zeichen. Durch eine Art Weltsympathie hat es eine Rückwirkung in der großen Natur.

Sehr lehrreich ist eine Opferhandlung der alten Mexikaner[1]. Sie verbrannten alle zweiundfünfzig Jahre bei dem Feste des neuen Feuers Menschen, um die Kraft der Sonne, des Mondes und der Sterne zu erneuern und von ihnen wiederum Kraft zu erhalten nach dem Grundsatze: „Do ut des“, d. h. ich gebe dir etwas, damit du mir zurückgeben kannst[2]. Die geopferten Menschen stellten die Gottheit dar, weil sie ja durch das Feuer in jene übergehen sollten. Aus diesem Opfer nun bildete sich ein Mythos, indem der Ritus in uralte Vergangenheit und in die Götterwelt versetzt wurde. Demgemäß sind die Gestirne einst entstanden durch ein Feueropfer von Göttern, die sich freiwillig in die Flammen gestürzt haben. Was also die Mexikaner jetzt tun, ist eine beständige Wiederholung und Erneuerung dessen, was einst die Götter getan haben. Die heilige Handlung wirkt also auf die göttlich gedachten Gestirne und schenkt ihnen neue Lebenskraft; damit wird der Ritus zum Opfer. Das Opfer ist aber keine bloße Vernichtung, sondern erhebt die Geopferten durch das Feuer zu einem höheren, göttlichen Dasein. Der Ritus ist außerdem die dramatische Darstellung einer Göttertat, die vor alters sich ereignet hat.

Diese beiden Riten, die nur Beispiele aus tausenden sind, sollen also den Lauf der Natur im Gange halten, von dem der Mensch in seinem Dasein abhängig ist. Die Frömmigkeit, die hinter ihnen steht, ist also noch sehr naturbefangen und vom reinen Nützlichkeitsgedanken beherrscht; doch zeigen sich im zweiten Beispiele schon Anfänge einer moralischen Auffassung; jedenfalls erhebt es sich über die reine Magie.

Eine höhere, moralische Anschauung verbindet sich leicht auch mit den heiligen Handlungen, die mit den sog. „Sündenböcken“ vorgenommen werden. Sie finden sich bei den Heiden, die Menschen

[1] Vgl. Loisy a. a. O. 20 ff. nach B. de Sahagun, Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne, übersetzt von Jourdans und Siméon (Paris 1880) 478—481.

[2] Vgl. G. van der Leeuw, Die do-ut-des Formel in der Opfertheorie, Arch. f. Religionswiss. 20 (1921) 241—253.

(φαρμακοί bei den Griechen) zur Entsühnung opferten, und in milderer Form bei den Juden. Ein lebendes Wesen, Mensch oder Tier, wird mit dem Fluche und der Befleckung aller beladen und getötet oder in die Wüste getrieben. Durch diese Handlung ist die ganze Gemeinde entsühnt.

Ist diese Handlung mehr negativ, tilgend, so stellen andere deutlich eine positive Erfüllung mit göttlicher Kraft dar. Betrachten wir den Kult des Sabazios bei den Thrakern, der im griechischen Dionysosdienste fortlebte. Schon der rasende Tanz auf den Bergeshöhen in finsterer Nacht bei Fackelschein, die aufstachelnde Musik diente der Aufpeitschung und Steigerung des Lebensgefühles. Und schließlich stürzen sich die so „Begeisterten" auf das Opfertier, den heiligen Stier, der den stierförmigen Gott selber darstellt, zerreißen ihn mit den Zähnen und schlingen das rohe Fleisch hinunter. So glauben sie „des Gottes voll zu sein" (ἔνθεοι, daher das Wort ἐνθουσιασμός). Diese Szene mit ihrer primitiven Wildheit zeigt deutlich eine ganz konkrete Erfüllung mit der Kraft des Gottes durch die dramatische Aktion.

Gesitteter und ruhiger tritt eine andere Art heiliger Handlung auf, die sich in vielen Religionen findet: Das Kultmahl. Man ißt mit dem Gotte, nachdem man ihm Speiseopfer gebracht hat. Leicht verständlich ist hier der Symbolismus, der mit der heiligen Handlung verbunden ist. Alle Teilnehmer, die Gottheit wie die Menschen, nehmen an einer Sache teil, dadurch werden sie selber gewissermaßen eins; die Menschen treten in einen engen Bund zunächst mit dem Gotte und dann auch unter sich. So werden die Heiden, wie uns der hl. Paulus (I. Kor. 10, 18 ff.) belehrt, durch das Essen des den Götzen geopferten Fleisches „Genossen der Dämonen"; die Israeliten dem Fleische nach, d. h. die nicht christlich gewordenen Juden, werden, „wenn sie vom Opfer essen, Genossen des Opferaltares", d. h. Gottes selber. Die Juden „essen vor Jahwe" (Deut. 12, 7. 18 usw.), d. h. sie essen mit ihm und treten dadurch in einen Bund mit ihm ein[1]. Es ist eine heilige Gemeinschaft (κοινωνία; communio). Schon Paulus hat diesen Gedanken auf die Eucharistie angewandt, die wir ja noch heute als Speise „Kommunion" nennen. In dieser aber wird der Symbolismus und der geistige Inhalt noch verstärkt, wie wir noch sehen werden.

Wenn beim Kultmahle das religiöse Handeln darin besteht, daß man vor und mit der Gottheit ißt, so tritt die gemeinsame Tätigkeit des Gottes und seiner Gläubigen in anderen heiligen Handlungen noch

[1] Vgl. H. Greßmann, Ἡ κοινωνία τῶν δαιμονίων, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 20 (1921) 224—230.

stärker hervor. „Pluton raubte die Kore; Demeter aber irrte durch die Einöden und suchte ihr Kind. Diesen Mythos hat das Lichtfest (πῦρ) in Eleusis berühmt gemacht“, sagt eine christliche Apologie aus dem zweiten Jahrhundert, die pseudojustinische „Rede an die Heiden“ im zweiten Kapitel; und ähnlich berichten andere heidnische und christliche Schriftsteller. Wir erfahren aber auch, daß die eingeweihten Festteilnehmer, die Mysten, selber mit den Priestern den Mythos darstellten, an dem Suchen sich beteiligten, daß sie in atemlosem Laufe dem Priester, der die Demeter darstellte, folgten und schließlich voll lauten Jubels waren, wenn die Verlorene gefunden war. Pluton ist der Herr der Unterwelt und der König der Seelen; wenn eine von ihm entraffte Seele wieder gefunden wird, so ist damit eine tröstliche Aussicht auf das Schicksal jeder Seele eröffnet. Dadurch, daß die Mysten zusammen mit den Göttinen das „mystische Drama“, wie Klemens von Alexandreia (Protreptikos § 12, 2) sagt, aufführen, treten sie in enge Beziehungen zu den Göttinen und nehmen an ihrem Lose teil. Das gibt ihnen die Hoffnung auf ein besseres Dasein nach dem Tode im Reiche jener Gottheiten. So wird hier die heilige Handlung zum Unterpfande des „Seelenheiles“ (σωτηρία).

Noch klarer tritt dieser Gedanke in anderen mystischen Begehungen hervor, die vom Sterben und Wiederaufleben irgend einer Gottheit handeln. Mag zunächst darin sich das Hinsinken und Wiederaufblühen der Natur spiegeln, so bergen sie doch auch einen tieferen Gedankeninhalt, der sich auf das Schicksal der Seele bezieht. Der Wechsel der Natur wird zu einem Bilde innerer, seelischer Vorgänge. Dadurch daß der Myste in den heiligen Schauspielen symbolisch das Tun und Leiden des Gottes agiert, nimmt er in Wirklichkeit an dessen Leid und Glück teil. Die mystischen Feiern werden zu mystischen Erlebnissen[1].

Doch diese wenigen, aus der Fülle der religionsgeschichtlichen Tatsachen ausgewählten Beispiele müssen genügen, um den Begriff der heiligen Handlung zu erläutern.

Diese besteht demnach in einer Aktion, einer dramatischen Aufführung, in der religiös erfüllte Menschen eine Tat oder ein Ereignis, das einer höheren, heiligen Sphäre angehört, sinnbildlich darstellen, und nicht nur darstellen wie Schauspieler, die sich in eine fremde Rolle hineindenken, ohne doch ihre Persönlichkeit tatsächlich aufzugeben, sondern als Akteure, die eine wirkliche Tatsache in allem Ernste hinstellen, eine Tatsache freilich, die sich unter einem sinnbildlichen Spiele

[1] Mehrere Beispiele sind ausgeführt in meiner Schrift „Die Liturgie als Mysterienfeier“ (Ecclesia orans IX 1922, 3.—5. Aufl. 1923) Kap. 1.

mehr oder weniger verbirgt. Jede heilige Handlung ist also zugleich ein heiliges Schauspiel, und dies Schauspiel ist unter dem Schleier des Symbols realste Wirklichkeit. Die Akteure wollen nicht bloß darstellen, sie wollen handeln (oder leiden). Das Spiel ist ein wirkendes Bild, ein »signum efficax«. Jedes liturgische Symbol ist wirklichkeitsgeladen, nicht, wie moderne „Vergeistigung" gerne möchte, bloßes Zeichen. Diese Realität bleibt ihm, auch wenn in höheren, geistigen Religionen immer mehr tiefe Geistigkeit sich hinter dem liturgischen Bilde drängt. „Der liturgische Symbolismus", sagt mit Recht Loisy (a. a. O. 61), „stellt sich in den primitiven Kulten als eine naive Nachahmung dar und strebt im Laufe der religiösen Entwicklung einem mehr und mehr idealisierten Symbolismus entgegen. Aber wenn dieser Symbolismus religiös bleiben will, muß er immer ein Gutteil von mystischem Realismus in sich schließen; ohne diesen wäre er nur eine geistige Belustigung und eine ästhetische Ergötzung, eine Theatervorstellung, nicht aber heilige Handlung, Opfer oder Sakrament".

Hier liegt der Zugang zum Wesen des liturgischen Symbols, hier auch die Abgrenzung gegen alle die willkürliche und spielerische Symbolisterei, wie sie immer dann aufkommt, wenn der Kern der Liturgie nicht mehr verstanden wird, und wie sie in bezug auf den antiken Kult der Neuplatonismus, für den christlichen besonders das spätere Mittelalter liebte. Nur jene Symbolik ist berechtigt und wirklich vorhanden, die auf dem Wesen der heiligen Handlung als einer mystisch-realen Darstellung religiöser Tatsachen beruht. Jede andere Allegorie ist von außen hineingetragen und im besten Falle geistreiche Anwendung und Auslegung zu erbaulichen und ästhetischen Zwecken; sie kann als solche nützlich sein, muß sich aber der andern unterordnen und darf nicht mit ihrem Phantasiegekräusel die wahrhaft tragenden Pfeiler der Liturgie unsichtbar machen.

Wir haben noch das Wort von der heiligen Mysterienhandlung zu erklären. Wie von selbst kamen wir bei den oben aufgezählten, kurzen Beispielen auf die Mysterien zu sprechen. Die Mysterienhandlung ist nur eine besonders ausgezeichnete Art der heiligen Handlung, und zwar jene, die von einem durch besondere Weihen dazu befähigten, auserwählten Kreise gefeiert wird und die Profanen in keiner Weise zugänglich ist. Je heiliger eine Handlung ist, je tiefer sie nach dem Glauben der Teilnehmer in das Leben der Gottheit einführt, desto mehr wird der Mensch sich scheuen, sie vor der profanen Welt bloßzustellen; er wird sie vielmehr durch heiliges Schweigen mit dem Schimmer des Geheimnisses umkleiden. Wer sich dem Kreise

der Mysten anschließen will, muß zuerst durch das Tor einweihender Riten durchgehen, durch sie den alten, unheiligen Menschen ablegen und in einen höheren Zustand versetzt werden. Erst der so Erhöhte kann dann als Vollmyste die heiligen Handlungen mitvollziehen. So nehmen denn sowohl im Altertum wie im Christentum die tiefsten und ausgebildesten heiligen Handlungen den Namen und den Charakter der Mysterien an; durch heilige Weihen wird der Mensch befähigt, zu den höchsten Mysterien heranzutreten, eine mystische Verbindung mit der Gottheit einzugehen und darin das Heil für die Ewigkeit zu finden.

Nachdem wir so mit Hilfe der Religionsgeschichte den Begriff der heiligen Mysterienhandlung kurz dargelegt haben, stellen wir den Satz auf: Die heilige Messe ist im vollen und wahren Sinne eine heilige Mysterienhandlung; ja sie ist geradezu die ideale Verwirklichung dieses Begriffes, der im Altertum nur unvollkommene Durchführung erfahren hatte. (Fortsetzung folgt.)

Wie man beten soll.

Einst fragten sie den heiligen Abt Makarius[1]: „Wie muß man es machen, um gut zu beten?"

Da sprach der greise Altvater: „Es ist nicht nötig, beim Beten viel zu reden; man braucht nur fleißig die Hände auszubreiten und zu sagen: »Herr, wie Du willst und weißt (sicut vis et scis), erbarme Dich meiner!«

„Wächst aber der Kampf in der Seele, so sprich: »Herr, hilf mir! (adjuva me)«. Und weil Gott weiß, was uns frommt, wird er sich unser erbarmen".[2]

P. Hildebrand Bihlmeyer (Beuron).

[1] Markarius der Ältere, Abt der sketischen Wüste, auch „der Große" oder „der Ägypter" genannt, starb vor 390; Fest am 15. Januar. Die von alters her ihm zugeeigneten fünfzig geistlichen Homilien [neueste deutsche Übersetzung von Stiefenhofer in „Bibliothek der Kirchenväter" Bd. 10 (1913)], trotz mancher unleugbarer Mängel eine Perle aszetisch-mystischer Mönchsliteratur, werden nach Dom Villecourt O. S. B. neuestens einem Messalianerabte in Messopotamien aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts zugeschrieben. Vgl. u. a. Theol. Rev. 19 (1920) 324 und Bullet. d'hist. bénéd. der Rev. bénéd. 34 (1922) 374* n. 2902.

[2] Aus den Lehrsprüchen der Väter, Kap. 12 Nr. 10, herausgegeben von H. Rosweyde, Vitae Patrum, lib. V, in Migne, Patrologia latina Bd. 73, Sp. 942 C/D.

Ein Innenleben.

Von P. Alois Mager (Beuron).

In der reichen Literatur von Tagebüchern, Lebenserinnerungen und Bekehrungsschilderungen nimmt das »Journal Spirituel« von Lucie Christine[1] durch seine Eigenart einen Sonderplatz ein. Guardini hat es in ein so fein empfundenes und abgestimmtes Deutsch übertragen, daß es fast ansprechender als im Urtext selber wirkt[2]. Ein psychologisch bedeutendes Vorwort der Übersetzung führt in den für viele ungewohnten Inhalt ein. Ein Innenleben tut sich vor uns auf, das unwillkürlich an die Schriften der hl. Theresia erinnert. Es ist ein Innenleben im vollen Sinn des Wortes. Niemand, außer ihrem Beichtvater hatte eine Ahnung von dem, was in der Seele von Lucie Christine — es ist nur ein Deckname — vor sich ging, weder ihre Verwandten noch ihre Kinder, nicht einmal ihr Mann. Sie war eine Dame der besseren französischen Gesellschaft. Im Jahre 1844 geboren, verheiratete sie sich einundzwanzig Jahre alt, wurde Mutter von fünf Kindern. Nach zweiundzwanzigjähriger Ehe lebte sie noch einundzwanzig Jahre als Witwe, bis sie 1908 vierundsechzigjährig, seit längerer Zeit fast ganz erblindet, starb. Sie war sehr begabt, musikalisch fein gebildet, von Jugend auf vorbildlich fromm. Mehr wissen uns ihre Freundinnen und Bekannte auch nicht zu berichten. Das Tagebuch selber gibt uns über ihren äußeren Lebensgang keinen Aufschluß. Nur da und dort ist gelegentlich eine Bemerkung eingestreut. Einen um so tieferen Einblick gewährt es uns in ihr Innenleben. Es öffnet sich da vor unserem geistigen Auge eine Welt gnadenvollster, zartester Innerlichkeit. Wer das Buch liest, tut es sicher mit dem Bewußtsein, daß hier ein typisch mystisches Leben sich vollzieht. Auch wenn wir keinen bestimmten Begriff von Mystik hätten, das, was wir hier erfahren, entspricht einer Allgemeinauffassung des mystischen Lebens. Und dieses Bewußtsein haben wir nicht, wenn wir andere Tagebücher und Konversionsschriften lesen. Vor aller wissenschaftlichen Besinnung machen wir einen Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Leben. Tiefer als theoretische Erwägungen vermag ein lebendiges Beispiel mystischen Lebens, wie es Lucie Christine verkörpert, praktisch in das Wesen der Mystik einzuführen. Gerade in unserer mystisch so interessierten aber mystisch auch so verschwommenen Zeit, kann es nur aufklärend wirken. Zwei Vorwürfe hat

[1] Journal Spirituel de Lucie Christine, publié par Aug. Poulain S. J. Paris 1912.
[2] Lucie Christine, Geistliches Tagebuch, übersetzt von Dr. Romano Guardini. Schwann, Düsseldorf 1921.

man der Mystik von jeher gemacht: einmal, sie wirke gemeinschaftszersetzend und dann, sie mache untauglich für äußere Berufsarbeiten. Nichts widerstrebt der innersten Geistesrichtung der Gegenwart mehr als Weltflucht und Naturverneinung. Lucie Christine ist der sprechendste Beweis dafür, daß wahre Mystik den Sinn für gemeinschaftliches Leben und berufliche Tätigkeit nicht zerstört. Sie war bewußt und aus innerer Überzeugung heraus Ehefrau. Ihrem Mann war sie eine treue, liebevolle Gattin, ihren Kindern eine zärtlich besorgte Mutter. Allen, die in ihrem Haus verkehrten, war sie Freude und Sonnenschein. Ihrem Mann widmet sie Worte innigster Freundschaft. Die Gedanken, die sie über den tieferen Zweck der christlichen Ehe ausspricht, sind so wundervoll, daß wir sie hier in der Übersetzung Guardinis wiedergeben: „Stets hatte ich“, schreibt sie, „die Ehe im Licht des Glaubens betrachtet. In jener Zeit aber erschien sie mir unter neuen Gesichtspunkten; es sind folgende: Wir sind christliche Gatten, und Gott beruft uns, jenes priesterliche Amt auszuüben, das er dem Menschen anvertraut hat, als er ihn zum König der Schöpfung machte. Wir sollen ihm das Höchste in der Welt darbringen, das Menschengeschöpf. Es gehört uns durch den heiligen Bund der Ehe, wie wir ihm gehören; aber als Christen dürfen wir uns letztlich einander nur hingeben, um dadurch der Oberhoheit Gottes zu huldigen. Der Gebrauch unseres freien Willens ist der treue Ausdruck seines allerhöchsten Willens und wir dürfen den höchsten Beweis der Hochachtung, des Vertrauens und der Liebe, den das Geschöpf uns darbringt, nur als eine Huldigung annehmen, die auf dem Altar unserer Seele niedergelegt wird, um von dort zum Schöpfer emporzusteigen“ (14 f.). Sie macht bei musikalischen Veranstaltungen mit, geht ins Theater, besucht Ausstellungen. Sie dichtet Lustspiele und läßt sie durch ihre Kinder vor Familienangehörigen und Verwandten aufführen. Sie hatte den pädagogisch richtigen Grundsatz, man müsse den Kindern die Frömmigkeit in einem angenehmen Gewand zeigen. Hier finden wir das Frömmigkeitsideal voll verwirklicht, wie es dem hl. Franz von Sales vorschwebte. Nach ihm dürfen auch die höchsten Stufen des Gebetslebens nicht von einem bestimmten Stand oder Beruf abhängig sein. Heiligkeit muß in jedem Stand erreicht werden können. Lucie Christine ist eine zeitgemäße Mystikerin. Vielleicht dürfte ihre Sendung, von der sie in ihren letzten Aufzeichnungen wiederholt spricht, gerade darin bestehen, der modernen Welt das Beispiel vollendeter Harmonie zwischen äußerer Berufstätigkeit und mystischem Leben zu geben.

Greifen wir aber dem Urteil der Kirche nicht vor, wenn wir in dieser Weise das „Geistliche Tagebuch“ auswerten? Die Kirche hat sich weder über das Tugendleben noch über den mystischen Gehalt der Aufzeichnungen geäußert. Nichts liegt uns ferner, als über die theologische Bedeutung dieses Tagebuches urteilen zu wollen. Wie an andere religiöse Tagebücher treten wir nur in psychologischer Einstellung an das von Lucie Christine heran. Wir wollen es nur psychologisch werten. Dabei bleibt die Frage nach dem kirchlichen Urteil unberührt. Die Psychologie will hier keine andere Rolle spielen, als etwa die Medizin, deren Gutachten die Kirche in besonders gelagerten Fällen einholt, ohne sich in ihrer letzten Entscheidung dadurch binden zu lassen. Auch Guardini betont ausdrücklich, daß nur die Kirche das letzte, entscheidende Urteil fällen kann. Er führt aber eine Reihe von Merkmalen auf, die für die Echtheit des mystischen Inhaltes des „Geistlichen Tagebuches“ sprächen. Lucie Christine gehorchte in aller Einfalt ihrem Seelenführer, einen schlichten Landpfarrer. Sie war ferner allem Außergewöhnlichen abhold. Nichts verriet nach außen, was innerlich in ihr vorging. Sie erfüllte vorbildlich ihre Berufspflichten. In ihren Aufzeichnungen ist nichts Überschwengliches, Schwärmerisches zu finden. Keine Selbstgefälligkeit, Sinnlichkeit mischt sich in die Schilderung der innigsten Gottverbindung. Sie trägt ihre inneren Erlebnisse nicht auf den großen Markt der Öffentlichkeit. Ihr Innenleben ist in keusches Schweigen gehüllt. Guardini macht weiter darauf aufmerksam, daß Männer, denen ein gewisses Urteil in mystischen Fragen zustände, sich zustimmend zu dem „Geistlichen Tagebuch“ geäußert hätten. Der Herausgeber, P. Poulain, hat ein Handbuch der mystischen Theologie[1] geschrieben, von dem Pius X. in einem Schreiben durch Kardinal-Staatssekretär sagt, „daß es sehr wertvoll und nützlich sei für Seelenführer“. Bischof Volsei von Arezzo, der Beichtvater der Mystikerin Gemma Galgani, deren Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist, sprach sich im Vorwort zur italienischen Übersetzung des „Geistlichen Tagebuches“ sehr anerkennend aus. Vielleicht darf ich hinzufügen, daß wir in den Schriften der hl. Theresia einen kirchlichen Maßstab besitzen für die Beurteilung mystischen Lebens. Die Heiligsprechungsbulle, die Lesungen des Breviers, der oberste kirchliche Gerichtshof, die Rota, spendeten den Schriften der hl. Theresia uneingeschränkte Anerkennung. Pius X. hat das Urteil der Rota wiederholt. Er er-

[1] Des grâces d'oraison, traité de theologie mystique. 8. éd. Paris, Beauchesne übersetzt von P. Ehrenberg S. J. mit dem Titel: „Die Fülle der Gnade“ 2 Bde, Freiburg, Herder 1910.

klärt weiter[1]: „Von so großer Bedeutung und von so reichem Nutzen war diese Frau für eine heilsame christliche Unterweisung, daß sie großen Kirchenvätern und -lehrern nicht viel oder überhaupt nicht nachsteht." Was das päpstliche Schreiben über die psychologische Auswertung der Theresianischen Schriften sagt, verdient besondere Beachtung und rechtfertigt den Gesichtspunkt, unter dem wir das „Tagebuch" untersuchen. „Als sehr beachtenswert" hebt es hervor, „daß Theresia genau unterscheidet zwischen dem, was in den mystischen Seelenvorgängen menschlich und was göttlich ist, und den Anteil des Verstandes und des Willens scharf bestimmt"[2]. Es fügt den Wunsch bei: „Möchten doch alle, die heute über ‚Psychologie der Mystik' schreiben, es sich zum Grundsatz machen, von den Spuren einer solchen Meisterin nie abzugehen." Gleich beim ersten Lesen des Tagebuches fällt auf, wie tief die Übereinstimmung zwischen Lucie Christine und der hl. Theresia geht. Sie weist sich aber aus als eine Übereinstimmung, die niemals aus einer bloßen Kenntnis der Schriften Theresias, sondern nur aus einer wesentlichen Gleichartigkeit des mystischen Erlebnisses erklärt werden kann. Poulain versichert übrigens, daß Lucie Christine von mystischen Zuständen aus Schriften immer erst Kunde erhielt, wenn sie die betreffenden mystischen Gnaden schon empfangen hatte. Wie dem immer auch sein mag, soweit ich mich überzeugen konnte, dürfte es sich so verhalten, wie sie selber einmal erzählt: Sie las das Leben der hl. Johanna Franziska von Chantal von Bougaud. Am Ende des siebzehnten Kapitels fand sie einen Zustand geschildert, den sie selber schon seit zwei Jahren öfters gehabt hatte. Insbesondere das achtzehnte Kapitel enthalte einen Satz, der ihre Zustände treffend wiedergäbe, einen Satz, den der Übersetzer wohl nicht richtig zu deuten wußte: Mon esprit, en sa fine pointe, est une trés simple unité, mein Geist ist in seiner feinen Spitze eine sehr einfache Einheit. Bei Frau von Chantal, wie übrigens beim hl. Franz von Sales auch, bedeutet der Satz nichts anderes, als: wenn der Geist durch sein Geistigsein tätig ist, hört die umständliche Vielheit auf, in der sich der Geist in Verbindung mit dem Leib betätigt, mit anderen Worten: die Seele ist hier unmittelbar als Geist tätig. Und Lucie Christine findet dies charakteristisch für das sogenannte passive Gebet d. h. das mystische Gebet. Das Tagebuch weist enge Zusammenhänge mit der Salesianisch-Chantalschen Mystik und durch sie mit der spanischen der hl. Theresia auf. Der Ausdruck »oraison de division«, „Gebet der Schei-

[1] Breve zum 300. Gedächtnis der Reform des Karmeliterordens. Acta Ap. Sedis VI (1914) 137 ff. [2] Ebd. 143 f.

dung", der bei Lucie Christine häufig wiederkehrt, kommt wieder und wieder in den Briefen Franziskas von Chantal vor. Er bezeichnet dort und hier immer jenen Grad mystischen Gebetes, auf dem die Seele als Geist in ihrer „feinen Spitze" so von Gott ergriffen ist, daß die Tätigkeit nach der Leibesseite hin, das Erkennen und Wollen auf Grund phantasiemäßiger Gegebenheiten aufhört und die Seele sich dieser Tatsache innerlich bewußt wird. Es ist der Zustand, von dem die hl. Theresia einmal (Seelenburg VII, 1) schreibt: „Es treten innere Verhältnisse in einer Weise zutage, daß man mit Gewißheit erkennt, es bestehe gewissermaßen der sehr bekannte Unterschied zwischen Seele (alma) und Geist (espiritu), obgleich im übrigen beide ein und dasselbe sind." Und Franz von Sales betont, daß wir ohne diese Unterscheidung Mystik und mystische Schriftsteller überhaupt nicht verstehen können[1].

Wenn wir Lucies Tagebuch einer psychologischen Betrachtung unterziehen, so geschieht es nur unter einem doppelten Vorbehalt: Erstens wir greifen einer kirchlichen Entscheidung in keiner Weise vor. Zweitens wir nehmen an, daß die inneren Erlebnisse Lucie Christines Wirklichkeit und nicht Einbildung sind. Für unsere psychologische Betrachtungsweise ist die Glaubwürdigkeit Lucies hinreichend gesichert. Bewußte Täuschung ist ausgeschlossen und unbewußte im höchsten Grad unwahrscheinlich. Nach den Aufzeichnungen Lucies besteht ein deutlicher Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Gebetsleben. Er äußert sich psychologisch in einer verschiedenen Seelenhaltung. Sie nennt das mystische Gebet schlechthin „passives Gebet". Es ist derselbe Gebetszustand, den Theresia vom achtzehnten Kapitel ihres „Lebens" und von der vierten Wohnung der „Seelenburg" an schildert und einfach „übernatürliches Gebet" heißt. Das Tagebuch zeigt uns eine klare Entwickelung des mystischen Lebens, die zwar nicht in ihren Bezeichnungen, wohl aber der Sache nach sich mit der mystischen Stufenfolge der hl. Theresia deckt. Die einheitliche Linie, die sich durch das Ganze zieht, ist die mystische Vereinigung mit Gott. Lucie redet von einer „unvollkommenen Vereinigung", die in ihren charakteristischen Merkmalen genau dem „Gebet der Ruhe" bei Theresia entspricht, von einer „vollkommenen Vereinigung", die dem „Gebet der Vereinigung" der „Seelenburg" gleicht und von der „geistlichen Vermählung", die Theresia unter demselben Namen in der siebten Wohnung der Seelenburg schildert. Die „vollkommene Vereinigung" tritt zuweilen in einer solchen Stärke auf, daß die Körperkräfte versagen und die Sinne schwinden. Es sind dies die Begleiterscheinungen des „ekstatischen

[1] Theotimus I, 11.

Gebetes". Theresia hat ihm eine ganze „Wohnung" ihrer Seelenburg gewidmet. Es mochte dies Anlaß sein, bei der Heiligen vier Stufen des mystischen Lebens anzunehmen. Psychologisch aber bedeutet das „ekstatische Gebet" nur die höchste Steigerung des „Gebetes der Vereinigung". Es bildet gleichsam den Übergang zur „geistlichen Vermählung". Es ist charakteristisch für Lucie Christine, daß frühere mystische Stufen auch später, wenn die vollkommenen schon aufgetreten sind, sich wieder einstellen. Psychologisch wertvoll wird das „Geistliche Tagebuch" besonders dadurch, daß es die Grenze zwischen mystischem und nichtmystischem Leben sehr scharf hervortreten läßt. An mehreren Stellen berichtet es von augenblicklichen Unterbrechungen des mystischen Gebetes durch den gewöhnlichen Zustand der Seelenkräfte. Wenn die Aufzeichnungen — wir haben keinen Grund es zu bezweifeln — Wirklichkeit wiedergeben, dann steht fest, daß das „mystische Gebet" keine bloße Gradsteigerung des gewöhnlichen Gebetes, sondern ein neues seelisches Verhalten bedeutet. Es kommt nämlich vor, daß nur der Wille allein mystisch tätig ist, während Phantasie und Verstand sich unabhängig davon in gewohnter Weise betätigen. Auch die hl. Theresia kennt diesen Zustand. Der Wille ist gleichsam herausgehoben aus dem gewöhnlichen Ineinandergreifen der seelischen Tätigkeiten. Er ist ausgeschieden aus der Vorstellungswelt der Phantasie und der Begriffswelt des Verstandes. Der Wille ist von etwas Neuem unmittelbar ergriffen. Verstand und Phantasie sind davon ausgeschaltet. Gerade bei Lucie Christine läßt sich eindeutig bestimmen, was unter „passiv" in der Mystik zu verstehen ist. Wenn nämlich der Wille von Gott gefesselt ist, hört er nicht auf, tätig zu sein. Es ist vielmehr ein höherer Grad von Tätigkeit, in dem der Wille hier sich auswirkt. Er ist nur außerstande, in der gewöhnlichen Weise, wie in diesem Falle noch mit Verstand und Phantasie, tätig zu sein. Der Wille betätigt sich hier r e i n g e i s t i g. Lucie beobachtet wiederholt, wie der Wille unmittelbar von Gott ergriffen wird, Phantasie und Verstand sich dagegen sträuben, störend dazwischen greifen, gleichsam, wie sie anschaulich sagt, ihre „Randbemerkungen" machen. Es könnte auffallen, daß gerade der Wille und nicht etwa der Verstand das Seelenvermögen ist, das sich zuerst rein geistig, also mystisch betätigt. Wer die Psychologie der Mystik kennt, wird nicht überrascht sein. Die Mystik der hl. Theresia ist psychologisch aufgebaut auf der Unterscheidung zwischen „Seele" und „Geist". Um dem Mißverständnis zu begegnen — man kann es nicht oft genug tun —, als wollte die Heilige eine Zweiteilung der Seele lehren, wie sie etwa vom Konzil in Vienne (1311)

verurteilt worden ist, sei auf das bestimmteste betont, daß mit jener Unterscheidung nichts anderes gemeint ist, als die doppelte Daseins- und Betätigungsweise der Seele als leibverbundenen und als reinen Geistes. Einmal sagt Theresia, sie hätte jetzt klar erkannt, was der „Geist" sei, nämlich der oberste Teil des Willens[1]. Nichts beweist die Richtigkeit psychologischer Auffassungen der Heiligen treffender als z. B. diese Bemerkung. Denn unmittelbarster Ausdruck des Geistigen im Menschen ist nicht das Erkennen, sondern das Wollen. Wenn auch das Wollen wie das Erkennen an Gegenstände, die durch die Phantasie vermittelt werden, gebunden ist, so ist es doch viel gegenstandsunabhängiger. Das Erkennen ist reaktiv, das Wollen spontan. Das Erkennen kann nicht wählen, das Wollen aber wählt. Und das Wählenkönnen bedingt eine viel höhere geistige Unabhängigkeit. Bei Geistesgestörtheit ist es auch immer der Wille, der zuerst und am unmittelbarsten getroffen wird. Der einzelne Erkenntnisvorgang kann immer noch verstandesmäßig sein, aber der Wille ist gehemmt. Damit fehlt die selbstbestimmende, ordnende Macht. Ich- und Persönlichkeitsbewußtsein sind im Willen verankert. Wenn es also etwas Geistiges gibt, das unmittelbar auf die Seele als Geist wirkt, wird es zunächst der Wille sein, der diese Wirkung empfängt. So treffen sich philosophisch-psychologische Erwägungen und mystische Tatsachen im selben Punkt. Selten sind die Fälle, wo nur der Wille geistig gebunden ist. Meistens ist auch das Erkennen rein geistig tätig und zwar schon in der „unvollkommenen Vereinigung". Über die Art dieses Erkennens spricht sich Lucie Christine immer und immer wieder sehr bestimmt aus. Wie oft kehrt der Ausdruck „Schauen ohne Mittelding" wieder. Sie schließt von diesem Schauen jede vorstellungsmäßige oder begriffliche Mithilfe aus. Die mystische Seelentätigkeit sei unabhängig von Sinneseindrücken. Noch eine ganze Reihe charakteristischer Äußerungen in dieser Richtung könnten wir hier anführen. Es werden zwar Sinneseindrücke aufgenommen auf der ersten Stufe mystischen Lebens, aber sie haben keinerlei Beziehung zur mystischen Tätigkeit. Auch andere für das „passive Gebet" bezeichnende Merkmale erwähnt Lucie, die ebenfalls beweisen, daß es sich in der Mystik um Seelenbetätigung nach der Weise des reinen Geistes handelt: Im mystischen Erleben verliert die Seele das Bewußtsein von Raum und Zeit. Lucie Christine nennt es eine Lebensweise, wie sie in der Ewigkeit ist. Sie erzählt eine ganz merkwürdige Erfahrung: als ihre Seele mit dem in der Monstranz ausgesetzten eucharistischen Heiland mystisch

[1] Relacion LXV.

vereinigt war, klang das Beten und Singen so, als hörte das Ohr von der Monstranz und nicht vom Platz aus, wo sie in der Kirche kniete. Diese Tatsache läßt sich nur erklären, wenn die Seele auf rein geistige Weise d. h. unräumlich am Ort der konsekrierten Hostie war.

Schreitet die mystische Vereinigung weiter, so tritt jener seelische Zustand ein, den Lucie Christine als das „Gebet der Scheidung" bezeichnete. Es ist nicht richtig, wenn Poulain vermutet, es sei damit die Ekstase gemeint. Wer die Entwickelung des mystischen Lebens im „Geistlichen Tagebuch" psychologisch im Zusammenhang verfolgt, wird zugeben, daß es vielmehr nur den Grad rein geistiger Seelentätigkeit bedeutet, wo der Mystiker sich des Unterschiedes zwischen Seele und Geist voll bewußt wird. Der Geist wird da von Gott so unmittelbar ergriffen, daß keine vorstellungsmäßige oder begriffliche Tätigkeit mehr möglich ist.

Genau lassen sich das mystische Leben und seine Stufen auch aus der Art und dem Grad des „Wahrnehmens" Gottes bestimmen. Die niederste Stufe, die den Übergang vom gewöhnlichen zum mystischen Gebet bildet, wäre die einfache Wahrnehmung der Gegenwart Gottes. Es ist noch nicht das „Gebet der unvollkommenen Vereinigung". Lucie Christine spricht häufig von dieser Wahrnehmung der Gegenwart Gottes und ihrem Unterschied von dem Schauen, das schon der ersten Stufe mystischen Lebens eigen ist. Das Gefühl der Gegenwart Gottes besteht nach Lucie in einem unmittelbaren Wahrnehmen des bloßen Daseins Gottes. Auch hier ist schon eine Vermittelung der Phantasie ausgeschaltet. Gottes Dasein wird als „Realität" wahrgenommen. Um auch hier, wo so oft von unmittelbarem Wahrnehmen, Schauen die Rede ist, Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt: Lucie Christine hebt das Unmittelbare mit Ausschluß jeder phantasiemäßigen und begrifflichen Hilfe so stark hervor, daß man oft den Eindruck hat, es handle sich um eine Wesensschau Gottes. Auf der anderen Seite meint sie damit nicht die Anschauung der Seligen, die visio beata. Psychologisch ist nur eine Erklärung denkbar: das mystische Schauen vollzieht sich nicht vermittelst Vorstellungsbildern und Begriffen, auch nicht in dem bloßen Ansichsein der göttlichen Wesenheit (visio beata), sondern vermittelst der geistigen Natur der Seele. So läßt sich das „Geistliche Tagebuch" widerspruchslos erklären. Das Gefühl der Gegenwart Gottes besteht also in einem Wahrnehmen des bloßen Daseins Gottes, während das mystische Schauen immer in irgend einem Grad auch von dem wahrnimmt, was Gott ist. Für die erste Stufe mystischen Lebens, für die „un-

vollkommene Vereinigung" oder das „Gebet der Ruhe" ist charakteristisch, daß Gott hier unter einer bestimmten Eigenschaft wahrgenommen wird: als der Unendliche, Ewige, Heilige, Gerechte usw. Auf der zweiten Stufe, der „vollkommenen Vereinigung" oder dem „Gebet der Vereinigung" wird Gott gleichsam in seiner Ganzheit wahrgenommen. Lucie hat dafür den bezeichnenden Ausdruck »identité« „Dieselbigkeit". Poulain weiß mit ihm nichts anzufangen, nennt ihn unverständlich und ersetzt ihn durch »être intime«, innerstes Sein Gottes. Der Ausdruck aber ist vortrefflich gewählt und beweist, wie unmittelbar und stark das Erlebte in Lucie gewesen sein muß. Sie konnte den Ausdruck nur prägen, weil sie das wirklich erlebte, was er bezeichnet. Er besagt, daß auf dieser Stufe Gott nicht mehr bloß unter einer bestimmten Eigenschaft, sondern in der Gesamtheit seiner Eigenschaften wahrgenommen wird. Der heilige Gott z. B. wird als „identisch" mit dem unendlichen, gerechten usw. Gott, als die „Identität" aller Eigenschaften erkannt. Bezeichnend für die zweite Stufe wäre ferner, daß einzelne Personen der Dreifaltigkeit, aber noch nicht die Dreifaltigkeit als solche geschaut wird. Die Seele nimmt auf dieser Stufe weiter wahr, wie sich das Wirken Gottes ihrer bemächtigt. Das geistige Selbstbewußtsein hat hier schon einen hohen Grad erreicht. Die Gottwahrnehmung der dritten Stufe, der „geistlichen Vermählung", geht in ein „Schauen" der Dreifaltigkeit über. Die Seele erkennt sich als „teilhaftig am göttlichen Leben" (participante à la nature divine). Seele und Gott werden gleichsam eins im Sinn der Worte des hl. Paulus: „Wer Gott anhängt wird ein Geist mit ihm." Lucie Christine schildert es einmal sehr bestimmt: Die Seele befindet sich in Gott als ihrem Element und Mittelpunkt; er und sie verschmelzen in eins; sie vergißt ihr eigenes Leben und nimmt wahr, wie sie vom Leben Gottes lebt. Lucie bedient sich zur Kennzeichnung dieser Stufe einer Reihe von Ausdrücken, die an „die lebendige Liebesflamme des hl. Johannes vom Kreuz" erinnern.

Daß das „passive Gebet" nicht Untätigkeit, sondern immer mehr sich steigernde geistige Betätigung ist, tritt im „Geistlichen Tagebuch" besonders deutlich in Erscheinung. Auf der höchsten Stufe mystischer Vereinigung erreicht die geistige Selbständigkeit einen solchen Grad, daß nicht so sehr Gott die Seele, als vielmehr die Seele Gott zur mystischen Vereinigung zieht (S. 103, 20. Dez.). Wie weit entfernt Lucie Christine von der Annahme einer pantheistischen Verschmelzung zwischen Seele und Gott ist, hat sie selber mit aller Schärfe ausgesprochen: „Ihr (der Seele) Wort kann nicht wiedergeben, was

ihre Vernunft nie zu begreifen vermag; aber durch das, was sie von der göttlichen Natur erschaut hat, erkennt sie Gott als unendlich über allem und unterschieden von allem, was ist, anders, als alles. Das ist der Grund, warum ich sagte, dieses Gebet bringe der Seele den Irrtum des Pantheismus zu unabweisbarer, greifbarer Gewißheit" (S. 241 f., 17. Juni 1887).

Das „Geistliche Tagebuch" bleibt für die Psychologie der Mystik eine Quelle von unschätzbarem Material. Alle Merkmale sprechen dafür, daß hier an erster Stelle nicht Lehren und neue Wahrheiten, sondern nur seelische Erlebnisse und Zustände in sorgfältiger Sebstbeobachtung aufgezeichnet werden sollten. Das Lehrhafte und die Erwägungen im Anschluß an das innerlich Erlebte treten fast ganz zurück. Sachlich stimmen die Aufzeichnungen mit der spanischen und französischen Mystik in allen wesentlichen Punkten überein. Es ist aber eine Übereinstimmung, die, wie bereits betont wurde, nicht so sehr auf literarischer Abhängigkeit, als auf der Gleichheit inneren Erlebens beruht. Wir sind nicht der Meinung, die mystische Frage wäre durch das „Geistliche Tagebuch" zusammen mit der spanischen und französischen Mystik psychologisch endgültig gelöst. Ein paar Linien aber beginnen doch mit einer solchen Schärfe hervorzutreten, daß ein vorurteilsloses Denken in ihnen den Grundriß der Mystik als seelischen Vorganges erblicken darf. Psychologisch besteht ein Artunterschied zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebet. Der Unterschied ist bedingt durch ein neues seelisches Verhalten. Und dieses seelische Verhalten muß auf Grund mystischer Erfahrungen dahin bestimmt werden, daß die Seele hier mit Gott und Göttlichem nicht durch Vermittelung der Sinnenwelt, also von Vorstellungen und Begriffen, sondern unmittelbar durch ihre eigene geistige Natur in Berührung tritt.[1] Wenn Mystiker, wie auch das „Geistliche Tagebuch", von einem Aufhören der seelischen Tätigkeiten, von einem unmittelbaren Schauen Gottes, von einem Übergehen des Glaubens ins Schauen usw. reden, so dürfen diese Ausdrücke immer nur im Gegenhalt zum gewöhnlichen Gebetsleben verstanden werden. Sie wollen keineswegs besagen, daß das mystische Gebet der Zustand der Seligen des Himmels sei. Dagegen verwahrt sich die spanische und französische Mystik und auch das

[1] Die Möglichkeit einer rein geistigen Betätigung der Seele während ihrer Verbindung mit dem Leib kann nicht mit dem Grundsatz in Abrede gestellt werden: „agere sequitur esse". Solange also die Seele mit dem Leib verbunden sei, könne sie nur auf Grund der Phantasie tätig sein. Das wäre nur dann richtig, wenn das „esse animae" in dem „esse cum corpore" sich erschöpfte. Eine solche Behauptung aber widerspräche der Geistigkeit der Seele.

„Geistliche Tagebuch“. Der seligen Anschauung gegenüber ist das mystische Schauen nur mittelbar, weil es Gott wahrnimmt vermittelst der geistigen Natur der Seele. Es wäre ein Irrtum, zu meinen, jede Gotteserkenntnis, die nicht durch Vorstellungen und Begriffe vermittelt werde, müßte ein Schauen des Wesens Gottes sein. Wenn wir die Aufzeichnungen der neueren und neuesten Mystik exaktpsychologisch auswerten, so müssen wir feststellen, daß in der mystischen Beschauung weder das Wesen Gottes geschaut, noch Gott aus Phantasiebildern begrifflich erschlossen wird. Wahrgenommen — und zwar unmittelbar — wird das natürliche und übernatürliche Wirken Gottes in der Seele als Geist. Daß aber der Übergang von dem Wahrnehmen dieser Wirkungen zur Erkenntnis des Wesens Gottes viel unmittelbarer ist, als von den Wirkungen Gottes in der sichtbaren Welt, bedarf kaum einer Begründung. Das mystische Schauen vermittelt eine sehr vollkommene, tiefe Erkenntnis des Wesens Gottes. Weil es aber nicht ein unmittelbares Schauen des Wesens Gottes ist, ruht es auf dem Glauben, wenn auch in anderer Weise als die bloß begriffliche Erkenntnis des geoffenbarten Gottes. Wenn also das „Geistliche Tagebuch“ und andere Mystiker vom Übergehen des Glaubens ins Schauen reden, so ist es immer nur im Vergleich zum phantasiemäßig-begrifflich gestützten Glauben zu verstehen. Dieser geht in Schauen über, insofern er aufhört, sich auf Phantasiebilder und Begriffe zu stützen. Er bleibt aber Glaube, insofern das mystische Schauen nicht unmittelbare Wesenserkenntnis, sondern ein Erkennen Gottes aus seinen Wirkungen (nämlich auf die geistige Seele) ist.

Eine Frage für sich wäre, ob das mystische Schauen nur übernatürlich oder auch natürlich sein kann, mit anderen Worten: Gibt es eine rein natürliche Mystik? Oder ist das mystische Erleben z. B. eines Plotin ein Werk der Gnade? Es führte zuweit, die Frage hier zu behandeln. Nur soviel sei bemerkt: Eine rein natürliche Mystik schlösse von vornherein ein Schauen der Dreifaltigkeit aus, sowie alles, was damit zusammenhängt; auch würde Gott nicht als Gott der Liebe wahrgenommen. Es wäre eine Gotteserkenntnis, wie sie dem natürlichen Wirken Gottes in der geistigen Seele entspräche. Darüber hinaus geht z. B. das mystische Gotterleben Plotins nicht. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß Plotins Mystik auf Gnade zurückzuführen ist. Es schließt an sich keinen Widerspruch in sich, daß ein Heide durch sittenreines Leben und folgerichtige Abtötung zu einem Grad von Vergeistigung gelangte, wo die Seele als reiner Geist sich betätigte. Jedenfalls trägt schon das bloße Gefühl der Gegenwart

Gottes in der christlichen Mystik einen anderen Charakter, als die Gottwahrnehmung der natürlichen Mystik. Die christliche Mystik ist aufgebaut auf jener Anteilnahme am dreifaltig-göttlichen Leben, die wir heiligmachende Gnade nennen. Die Wurzel aber des Unterschiedes zwischen gewöhnlichem und mystischem Leben liegt in der Verhaltungsweise der menschlichen Seele. Psychologisch ist die mystische Entwickelung und Stufenfolge, angefangen vom bloßen Gefühl der Nähe Gottes bis zum Schauen der Dreifaltigkeit, eine fortschreitende Verselbständigung der Tätigkeitsweise der Seele als reinen Geistes, dem ein gradweise immer stärkeres übernatürliches Wirken Gottes in der Seele entspricht. Dabei ist die Gnade immer das primär Wirkende, die Seele nur das Mitwirkende. Mit der hl. Theresia weist uns das „Geistliche Tagebuch“ der Lucie Christine in diese Richtung. Tolle, lege! nimm und lies!

Die Gaben des Geistes.

Vom sel. Jan van Ruysbroeck.

Der Geist Gottes ist gleich einem lebendigen Strudel mit sieben Quelladern, die alle aus dem gleichen Grund entspringen und hervorbrechen und sieben Flüsse bilden, die das Königreich der Seele durchströmen und fruchtbar machen auf mannigfache Art. — Der Geist Gottes ist die unbeschränkte Freigebigkeit und Klarheit und Glut, die diese sieben Gaben entzündet, brennen und leuchten läßt in dem reinen Geist der Seele, gleich den sieben Lampen vor dem Thron der hohen Majestät. — Der Heilige Geist, die göttliche Liebe, die ewige, klare Sonne, die sendet sieben hellscheinende Strahlen aus, die das Reich unserer Seele erwärmen und erleuchten und fruchtbar machen. — Diese sieben Gaben sind gleich den sieben Planeten, die in dem reinen Geist als in ihrem Firmament aufgesteckt sind und in göttlicher Liebe das Reich der Seele regieren und ordnen. — Sie gleichen auch den sieben Haarlocken, die das Haupt des starken Samson, das heißt den freien Willen der liebenden Seele, mit der Fülle der Gnade schmücken und ihn stark und weise machen gegen alle Untugenden, Locken, die der Feind abzuschneiden begehrt. — Diese sieben Gaben sind sieben Arten von Wirkungen des Heiligen Geistes in der Seele, womit er diese schmückt und ordnet und sich ähnlich macht und schließlich zu einem ewigen Genießen seiner selbst führt.

Aus dem „Reiche der Geliebten“ übersetzt von P. Willibrord Verkade (Beuron).

Der Lobgesang der drei Jünglinge im Brevier der Kirche.

Von P. Athanasius Miller (S. Anselmo, Rom).

Das alte Israel war ein sang- und liederreiches Volk. Das bezeugt nicht nur das herrliche Buch der Psalmen; dafür sprechen auch so viele andere heilige Gesänge, die sich in fast allen Büchern des Alten Testamentes zerstreut finden, vorab in den Schriften der Propheten. Daß sich mit diesem geistlichen Liederreichtum die Sangesfreudigkeit des Volkes nicht erschöpfte, ist von selbst klar. Ein Volk, das viel und gern im Heiligtum singt, singt auch außerhalb desselben. Und wäre Israel nicht das Volk Gottes mit Vorzug, hätten uns seine gottbegeisterten Schriftsteller mehr denn nur die Geschichte und Geschicke des „Gottesvolkes" berichtet, sie hätten uns gewiß viel zu sagen und zu schreiben gehabt von frohen Liedern, die allüberall auch außerhalb des Heiligtums bei festlichen, freudigen Anlässen erklangen, wie von Schmerz und Wehmut, die auch sonst in rührende Sänge und Liedweisen sich ergossen. So aber sind von den profanen Gesängen Israels nur spärliche Spuren auf uns gekommen.

Auf gleicher Stufe mit den Psalmen stehen in der Liturgie der Kirche die Kantika, d. h. jene poetischen Gebetstücke, die außerhalb des Psalters in den übrigen Büchern des Alten Testamentes zu finden sind. Es sind oft wahre Perlen religiöser Lyrik, die an Tiefe der Gedanken und poetischem Schwung den schönsten Psalmen gleichkommen, ja manchmal diese vielleicht noch übertreffen. Schon seit den ältesten Zeiten haben daher auch die Kantika in dem kirchlichen Stundengebet ihren Platz, und zwar einen Ehrenplatz, indem sie u. a. jeweils das Mittelstück unserer heutigen Laudes bilden. Die Laudes selbst aber bilden den Höhepunkt des Hauptstundengebetes, der „Vigilien", unserer Matutin; und so kann man sagen, daß die Kantika in der Liturgie der Kirche gewissermaßen eine noch höhere, bevorzugtere Stellung einnehmen als selbst die Psalmen.

Der Hauptgedanke der Laudes ist, wie bekannt, der Lichtgedanke. Die Sonne, die neuerstehend am Horizont erscheint und alle Finsternis und Nebel zerstreut, ist das sprechendste Symbol der „Sonne der Gerechtigkeit", des Erlösers Jesus Christus. Wie die Sonne über die Finsternis der Nacht siegt, so hat der Heiland, das Licht der Welt, über die Finsternis der Sünde, die Hölle gesiegt. Darum das Lob- und Dankgebet der „Laudes", das nimmermüde jeden Tag bei aufgehender Sonne Gott für den neuen Tag des Heiles dankt und preist.

Die Sonne bewirkt aber bei ihrem täglichen Erscheinen noch mehr, als daß sie nur Nacht und Nebel scheucht. Sie belebt auch jeden Tag aufs neue die ganze Natur, die in Finsternis lag, sodaß diese wieder aufstrahlt im Glanz des neuen Lichtes, gleichsam zu neuem Leben erwacht und Gott den Schöpfer preist und verherrlicht. Wodurch? Eben dadurch, daß sie sich von der gleichfalls neuerwachten und singenden Menschheit hineinziehen läßt ins heilige Gotteslob.

Diese erhabenen Gedanken der Laudes bringt nun das „Kantikum der drei Jünglinge" in vollendeter Weise zum Ausdruck. Es stellt nichts anderes dar als ein Lobopfer der gesamten Schöpfung durch Menschenmund, eine großartige Symphonie der gesamten Natur und Übernatur zur Verherrlichung des großen Gottes. Das Kantikum ist dem Propheten Daniel Kap. 3, 57—88 entnommen und bildet den zweiten Teil des herrlichen Gesanges der drei Jünglinge im Feuerofen. Es ist also ein Zeugnis aus Märtyrermund und schon aus diesem Grund höchst verehrungswürdig.

Seiner äußeren Form nach ist unser Kantikum litaneiartig angelegt, insofern nämlich in der heiligen Schrift selbst das zweite Glied des ersten Verses: „Lobt und erhebt ihn in Ewigkeit", der ständige Kehrvers ist, d. h. nach jedem neuen Versglied wiederholt wird und ehedem auch in der Liturgie der Kirche wiederholt wurde. Sänger trugen den eigentlichen Text des Kantikums vor, während das Volk jeweils antwortete: „Lobt und erhebt ihn in Ewigkeit". Ein klares Beispiel solch eines Responsorialgesanges haben wir noch in Psalm 135:

„Dankt dem Herrn; denn er ist gut, ewig währet sein Erbarmen;
lobt den großen Gott; denn ewig währet sein Erbarmen".

Die Einteilung des Kantikums ist klar und durchsichtig. Wir haben drei Teile, im Brevier vom Liturgen dadurch kenntlich gemacht, daß beim Beginn eines jeden neuen Teiles der Kehrvers: „Lobt und erhebt ihn in Ewigkeit" belassen wurde.

Im ersten Teil des Kantikums werden die Himmel zum Lobe Gottes aufgefordert:[1]

57 „Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn,
lobt und erhebt ihn in Ewigkeit.
58 Preiset den Herrn, ihr Engel des Herrn,
preiset, ihr Himmel, den Herrn.
60 Preiset den Herrn, ihr Wasser über den Himmeln,
ihr Himmelskräfte, preiset den Herrn.

[1] Übersetzung mit unwesentlichen Abänderungen von P. Bernhard Barth O. S. B. Maria-Laach; in Miller, Die Psalmen 5—10 (1923) Anhang IV 496 ff.

62 Preise den Herrn, du Sonne und Mond,
ihr Sterne am Himmel, preiset den Herrn.
64 Preise den Herrn, du Regen und Tau,
ihr Stürme Gottes, preiset den Herrn,
66 Preise den Herrn, du Feuer und Glut,
du, Kälte und Hitze, preise den Herrn.
68 Preise den Herrn, du Tau und Reif,
du, Frost und Kälte, preise den Herrn.
70 Preise den Herrn, du Eis und Schnee,
ihr Nächte und Tage, preiset den Herrn.
72 Preise den Herrn, du Dunkel und Licht,
ihr Blitze und Wolken, preiset den Herrn."

Da das Kantikum so klar und folgerichtig aufgebaut ist, sind Vers 67 und 68 wohl nicht ursprünglich, weil sie, wie leicht ersichtlich, eine Wiederholung darstellen und den gleichmäßigen Aufbau nur stören. Die Himmel erscheinen in dreifacher Abstufung nach der damaligen Anschauung der Juden. Der oberste Himmel oder die „Himmel der Himmel" sind der „Himmel Gottes", die Wohnung Gottes und seiner heiligen Engel. Vom obersten Himmel ist Vers 58 und 59 die Rede. Er ist das unsichtbare Gezelt Gottes: in ihm wohnt er mit seinen Engeln, er ist sein ewiger Thron (Ps. 28, 10; 92, 4). Dann kommt der sichtbare Himmel, der durch das feste Himmelsgewölbe gebildet wird. Über dem Himmelsgewölbe lagern wie auf starrem Grunde die oberen Wasser, die gelegentlich durch die Fenster und Schleusen des Gewölbes brechen und zur Erde fallen (V. 60). Unten am Gewölbe sind die Himmelskräfte befestigt (V. 61), d. h. Sonne, Mond und Sterne (V. 62 und 63). Schließlich kommt der ätherische Himmel oder der Lufthimmel, in dessen Bereich sich die Vers 64—75 genannten meteorologischen Erscheinungen abspielen.

Das ist der Lobpreis des Himmels. Es folgt in der zweiten Strophe der Lobpreis der Erde:

74 „Die Erde preise den Herrn, in Ewigkeit lobe und preise sie ihn.
Preiset den Herrn, ihr Berge und Höhn,
76 was sproßt auf der Erde, preise den Herrn.
Preiset, ihr Quellen, den Herrn,
78 ihr Meere und Ströme, preiset den Herrn.
Preiset den Herrn, ihr Wale und alles Getier, das im Wasser sich regt,
80 ihr Vögel des Himmels, preiset den Herrn.
Preiset den Herrn, ihr Tiere in Wald und Trift,
82 ihr Menschenkinder, preiset den Herrn."

Auch in diesem zweiten Teil des Kantikums schreitet der Text wieder ganz folgerichtig und übersichtlich voran. Der Dichter beginnt mit dem höchsten Teil der Erde, da, wo Himmel und Erde sich gleichsam berühren, mit den Bergen und Höhen (V. 75). Als notwendige Ergänzung dazu nennt er gleich die Vegetation (V. 76); sie bildet ja das natürliche Kleid der Erde. Dann steigt er hinab in die Täler; dort fließen die Quellen (V. 77), die danach zu Flüssen und Strömen anwachsen und dem Meere zueilen (V. 78). Hierauf ruft er die Lebewesen zum Lobe Gottes auf und beginnt da, wo er mit der Beschreibung der Erdregionen aufgehört hat (V. 79). Danach steigt er wieder in die Luftregion hinauf (V. 80), um schließlich mit dem Aufruf der Tiere der Erde und des Menschen zu enden (V. 81 und 82).

Man sollte meinen, nun hätte der Sänger das ganze All durchwandert und alles zum Lobe Gottes aufgefordert, was sich nur auffordern läßt. Aber er hebt zum drittenmal an, um in dieser dritten Strophe den Höhepunkt seines Gesanges zu erreichen. Es ist das „auserwählte Volk Gottes", das „heilige Israel", das er jetzt eigens noch zum Gotteslobe aufruft. Es sind nicht die Menschenkinder schlechthin, wie er sie schon Vers 82 genannt hat, sondern die Kinder Gottes, die Kinder der Auserwählung, in denen die Herrlichkeit Gottes nach außen ihren Höhepunkt erreicht:

83 „Israel preise den Herrn, lobe und erhebe ihn in Ewigkeit.
Preiset den Herrn, ihr Priester des Herrn,
85 ihr Diener des Herrn, preiset den Herrn.
Ihr Geister und Seelen der Frommen, preiset den Herrn,
87 ihr Heiligen und Herzgebeugten, preiset den Herrn.
Anania, Azaria und Misael, preiset den Herrn,
lobt und erhebt ihn in Ewigkeit."

So schließt denn der eigentliche Gesang ab mit dem heiligen Israel. Es wird zunächst allgemein genannt (83). Dann folgen einzelne Gruppen. Zuerst treten die Priester Jahwes auf (V. 84), dann seine Diener, die Leviten (V. 85). Beide sind durch ihren Stand zu einem heiligen Leben verpflichtet und sollen dem Herrn allezeit ein heiliges wohlgefälliges Lobopfer darbringen. Ihnen folgen die Frommen und Gerechten (V. 86), die durch die Tat, durch ihr Leben und Streben Gott wahrhaft verherrlichen, und schließlich kommen die Heiligen und Herzgebeugten (V. 87), d. h. die demütigen Herzens, die Gott ganz besonders teuer sind, die im Alten Testament, vorab in den Psalmen und Propheten mit den höchsten Lobsprüchen gepriesen werden. Aus ihrem Munde erschallt das Gotteslob am reinsten und gottgenehmsten.

Und um gleichsam auf drei praktische Beispiele hinzuweisen, läuft das Lied aus in dem namentlichen Aufruf der drei Jünglinge (V. 88), die ihre Heiligkeit und tatsächliche Herzensdemut durch die Hingabe ihres Lebens zu beweisen bereit waren. Das erinnert zugleich an Ort und Zeit, an denen es erstmals gesungen gedacht ward.

Den liturgischen Schluß des Kantikums bildet eine spätere kirchliche Zutat, die im letzten Vers jedoch wieder an den Text der hl. Schrift selbst anknüpft (V. 56):

** „Lasset uns preisen den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist,
laßt uns ihn loben und erheben in Ewigkeit.
56 Gepriesen bist du, o Herr, in der Feste des Himmels,
lobwürdig und herrlich und hocherhaben in Ewigkeit."

Das Kantikum »Benedicite«, Daniel 3, 57—88, bildet wie bemerkt nur den zweiten Teil jenes Lobgesanges, der beim Propheten den drei Jünglingen im Feuerofen in den Mund gelegt wird. Der erste Teil (Vers 52—57) steht im römischen Brevier als eigenes Kantikum in den Sonntagslaudes (II). Außerdem findet er sich in einer von der heutigen abweichenden älteren Übersetzung im Meßbuch als „Hymnus Daniels" an den Quatembersamstagen des Jahres jeweils nach der fünften Lesung (Daniel 3, 49—51; die Verse in eigener Umstellung). Am Pfingstquatembersamstag bildet nur Vers 52a und er nicht ganz den allelujatischen Vers. Dieser erste Teil des Lobgesanges der drei Jünglinge handelt im Gegensatz zum zweiten Teile, dem »Benedicite«, von dem Gotte Israels selber und seiner persönlichen Herrlichkeit:

52 „Gepriesen bist du, Herr, Gott unserer Väter,
lobwürdig und glorreich und hocherhaben in Ewigkeit.
Gepriesen ist deiner Herrlichkeit heiliger Name,
lobwürdig und hocherhaben in Ewigkeit.
53 Gepriesen bist du im heiligen Tempel voll Licht und Glanz,
erhaben über alles Lob und allen Ruhm in Ewigkeit.
54 Gepriesen bist du, Herr, auf dem Throne deines Königtums,
lobwürdig und hocherhaben in Ewigkeit.
55 Gepriesen bist du, der du die Tiefen schaust und thronst über
lobwürdig und hocherhaben in Ewigkeit. [Cherubim,
56 Gepriesen bist du, Herr, in der Feste des Himmels,
lobwürdig und herrlich in Ewigkeit.
57 Drum preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn,
lobt und erhebt ihn in Ewigkeit."

Mit seinem liturgischen Schluß: Lasset uns preisen usw. war auch das Kantikum »Benedicite« wieder zu diesem seinem Ausgangspunkt

zurückgekehrt, in den Schoß des heiligen Gottes, nachdem es das ganze Universum durchwallt hatte, und alles zur Verherrlichung Gottes aufgerufen und zusammengefaßt war.

Das Schema unseres Kantikums, die logische Dreiteilung, findet sich auch an anderen Stellen der Heiligen Schrift wieder; nirgends aber ist es so klar und durchsichtig ausgebildet wie in unserem Kantikum. Am meisten Ähnlichkeit hat mit ihm noch Ps. 148, der mit den Worten schließt:

„Weihet Lieder ihm, ihr seine Frommen,
ihr Kinder Israels, du Volk, das sich ihm naht."

Ebenso kehrt das Schema im wesentlichen wieder in Ps. 103. Nur daß dort der Schlußgedanke negativ ausklingt:

„Die Sünder seien ausgetilgt auf Erden,
und Frevler sollen nicht mehr sein.
Du aber, meine Seele, sing' dem Herrn!"

Die „Sünder" bringen eben im Gegensatz zu den „Gerechten und Frommen", zu den „Heiligen und Herzgebeugten", Gott nicht nur persönlich keine Verherrlichung dar, sie vereiteln auch die Ehre und den Ruhm, der Gott aus der Schöpfung an sich erwachsen würde.

Das Grundschema von all diesen Gesängen finden wir bereits im ersten Kapitel der Genesis. Dort ist zunächst von der Erschaffung des Himmels die Rede, dann von der Erschaffung der Erde. Und nachdem der Verfasser die Ausstattung beider näher ausgeführt hat, kommt er zur erhabensten Schöpfung Gottes, zum Menschen, der erschaffen wird „nach Gottes Ebenbild und Ähnlichkeit", d. h. als Kind Gottes nicht nur der Natur, sondern vor allem der Gnade nach. Nur so entsprach der Mensch von Anfang an dem Ideal Gottes und nur so konnte er seiner Hauptbestimmung auf Erden nachkommen, der Verherrlichung seines Schöpfers.

Unser Kantikum legt uns Gedanken nahe, die für das Verständnis des Geistes des Alten Testamentes wie des Geistes der Liturgie von höchstem Werte sind. Die ganze Schöpfung Gottes ist nichts anderes als eine Offenbarung seines inneren Reichtums und seiner inneren Herrlichkeit. Aber Gott will, daß dieser Reichtum und diese Herrlichkeit wieder zurückströmen zum Urquell, aus dem sie ausgegangen sind. Wie das Meer sein Element in geheimnisvoller, feinster Form aushaucht und über die ganze Erde hin sendet und es wieder zurückempfängt in seinen Schoß in den Flüssen und Strömen, die ihm zueilen, so soll auch alle Herrlichkeit Gottes, die sich in seine äußere Schöpfung ergossen hat, wieder zurückfluten in den Schoß der heiligsten Dreifaltigkeit. Wie aber soll dies geschehen? Durch den vernünftigen

singen, den seine Heiligen im Feuerofen sangen, Gott preisend: Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn, ..."

Der Lobgesang der drei Jünglinge hat nach Textgestalt und liturgischer Verwertung seine Geschichte. Das Hebräische kennt ihn nicht mehr. Der hl. Hieronymus merkt das schon an, indem er im dritten Kapitel seiner Danielübersetzung nach V. 90 sagt: „Was wir bisher geboten haben (V. 24—90), findet sich in den hebräischen Handschriften nicht. Es wurde aus Theodotions Ausgabe übersetzt." Wie Theodotion enthält indessen die ältere griechische Übersetzung der „Siebzig" das Kantikum. Seine Verwendung in der Quatemberliturgie, der einzigen Stelle, an der es im Römischen Meßbuch vorkommt, wenn auch heute nur in der kürzeren ersten Hälfte, hat die Aufmerksamkeit der Liturgiker erregt (vgl. L. Fischer, Die kirchl. Quatember 72 ff.). St. Benedikt und St. Cäsarius von Arles führen „Die Lobpreisungen" oder den großen „Lobpreis", »benedictiones, benedictio«, als Sonn- und Festtagslied der Morgenfrühe auf; und St. Chrysostomus sagt schon von dem Hymnus der drei Jünglinge, er werde auf dem Erdkreise gesungen (S. Bäumer, Gesch. des Breviers 126). Kein Zeugnis aber spricht so lebhaft für die frühe Beliebtheit wenigstens der Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen — und sollte es deshalb nicht auch von ihrem Lobliede gelten? — wie ihre Verwendung in der Karsamstagliturgie und die häufige Darstellung in den Malereien der Katakomben. Es sei das alles hier nur nebenbei gestreift. Auf eines aber sei noch hingewiesen, auf die demütig ehrliche Anwendung, die das Kirchengebet der Danksagung nach der heiligen Messe und an allen vier Quatembersamstagen der Szene gibt: „O Gott, du hast den drei Jünglingen die Flammen der Feuersgluten beschwichtigt; gewähre nun auch in Gnaden, daß uns, Deine Diener, die Flamme der Leidenschaften nicht ausbrenne."

Unser Kantikum, wie so viele andere Stellen der Heiligen Schrift, vorab in den Psalmen, zeigt uns auch, wie notwendig die Kenntnis der Schöpfung ist und wie sehr solche Einsicht beiträgt zur Hebung und Förderung des Gotteslobes. Je tiefer jemand in die Geheimnisse, Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur eindringt, mit umso mehr Verständnis, Bewunderung und Dank wird er auch unser Kantikum und ähnliche Stellen der Heiligen Schrift beten können. Die erste und wichtigste Vorbedingung hiefür wie für ein würdiges Gotteslob überhaupt wird allerdings sein und bleiben: ein reines Herz und die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit unserem Herrn und Heiland Jesus Christus.

Gott die Erde, zunächst ist speziell Palästina gemeint, nur dann eigentlich als bewohnt gilt, wenn sie von „Erlösten“ bewohnt wird, von „Gerechten“, mit der Gnade Gottes geschmückten „Kindern Gottes“. Sie allein gelten gleichsam nur vor Gott; sie nur sind imstande, Gott jenes Lob und jene Verherrlichung darzubringen, die ihm gebührt, die ihn wahrhaft ehrt, nach der er sich, in Menschenart zu reden, sehnt. Darum also werden am Schlusse unseres Kantikums nicht die Menschen schlechthin zum Lobe Gottes aufgefordert, sondern „die Geister und Seelen der Frommen, die Heiligen und demütigen Herzens“. Darum fällt am Schlusse des Psalmes 103 der Sänger das scharfe Urteil: „Die Sünder seien ausgetilgt auf Erden, und Frevler sollen nicht mehr sein.“ Mit einer Seele voll Gottesliebe und kindlicher Freude und Herzlichkeit hat der Psalmensänger Gottes Schöpfung und wunderbare Fürsorge betrachtet. Aber indem er wahrnimmt, wie so viele Menschen statt von Herzen dem Schöpfer zu danken, die Schöpfung vielmehr mißbrauchen und auf Gott vergessen, wie sie tatsächlich Gott die Ehre rauben, die ihm allein gebührt, da wallt sein Herz auf in heiligem Zorn.

Nach der heiligen Wandlung, bald nachdem das eucharistische Opferlamm auf den Altar herabgestiegen ist, nimmt der Priester die heilige Hostie, macht mit ihr drei Kreuzeszeichen über den Kelch und zwei zwischen sich und Kelch und spricht dabei die Worte: „Durch ihn und mit ihm und in ihm (Christus nämlich) ist dir, o Gott, allmächtiger Vater, in Einheit mit dem Heiligen Geiste alle Ehre und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit. — Amen.“ Ist der Mensch der Dolmetsch der Schöpfung, so ist der Gottmensch Jesus Christus der Dolmetsch der Menschheit; jegliche Verehrung und Verherrlichung von seiten des Alls wie der Menschheit kann Gott daher nur angenehm und wohlgefällig sein, wenn sie ihm dargebracht wird durch unsern Herrn Jesus Christus. Durch den Heiland erst steigt all unser Loben, Beten und Opfern wirklich zu Gott empor, am vollkommensten im heiligen Opferakt der Messe, in der der Herr alles „zusammenfaßt“ (vgl. Eph. 1, 10), nicht nur sein persönliches Opfer, sondern auch die Opfer und den Lobpreis seiner Heiligen, d. h. derer, die ihm in Gnadeneinheit mystisch verbunden sind. Im Opferakt der Messe ist durch Christus der Lobpreis der Menschheit, durch die Menschheit der Lobpreis der gesamten Natur, also die idealste, von Gott selbst bestimmte Zusammenfassung des Gotteslobes der gesamten Schöpfung gegeben. Mit Recht heißt daher die Kirche den Priester, gerade wenn er vom Altare zurückkehrt, danksagend beten: „Den Hymnus der drei Jünglinge laßt uns

singen, den seine Heiligen im Feuerofen sangen, Gott preisend: Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn, ..."

Der Lobgesang der drei Jünglinge hat nach Textgestalt und liturgischer Verwertung seine Geschichte. Das Hebräische kennt ihn nicht mehr. Der hl. Hieronymus merkt das schon an, indem er im dritten Kapitel seiner Danielübersetzung nach V. 90 sagt: „Was wir bisher geboten haben (V. 24—90), findet sich in den hebräischen Handschriften nicht. Es wurde aus Theodotions Ausgabe übersetzt." Wie Theodotion enthält indessen die ältere griechische Übersetzung der „Siebzig" das Kantikum. Seine Verwendung in der Quatemberliturgie, der einzigen Stelle, an der es im Römischen Meßbuch vorkommt, wenn auch heute nur in der kürzeren ersten Hälfte, hat die Aufmerksamkeit der Liturgiker erregt (vgl. L. Fischer, Die kirchl. Quatember 72 ff.). St. Benedikt und St. Cäsarius von Arles führen „Die Lobpreisungen" oder den großen „Lobpreis", »benedictiones, benedictio«, als Sonn- und Festtagslied der Morgenfrühe auf; und St. Chrysostomus sagt schon von dem Hymnus der drei Jünglinge, er werde auf dem Erdkreise gesungen (S. Bäumer, Gesch. des Breviers 126). Kein Zeugnis aber spricht so lebhaft für die frühe Beliebtheit wenigstens der Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen — und sollte es deshalb nicht auch von ihrem Lobliede gelten? — wie ihre Verwendung in der Karsamstagliturgie und die häufige Darstellung in den Malereien der Katakomben. Es sei das alles hier nur nebenbei gestreift. Auf eines aber sei noch hingewiesen, auf die demütig ehrliche Anwendung, die das Kirchengebet der Danksagung nach der heiligen Messe und an allen vier Quatembersamstagen der Szene gibt: „O Gott, du hast den drei Jünglingen die Flammen der Feuersgluten beschwichtigt; gewähre nun auch in Gnaden, daß uns, Deine Diener, die Flamme der Leidenschaften nicht ausbrenne."

Unser Kantikum, wie so viele andere Stellen der Heiligen Schrift, vorab in den Psalmen, zeigt uns auch, wie notwendig die Kenntnis der Schöpfung ist und wie sehr solche Einsicht beiträgt zur Hebung und Förderung des Gotteslobes. Je tiefer jemand in die Geheimnisse, Schönheiten und Vollkommenheiten der Natur eindringt, mit umso mehr Verständnis, Bewunderung und Dank wird er auch unser Kantikum und ähnliche Stellen der Heiligen Schrift beten können. Die erste und wichtigste Vorbedingung hiefür wie für ein würdiges Gotteslob überhaupt wird allerdings sein und bleiben: ein reines Herz und die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit unserem Herrn und Heiland Jesus Christus.

Der Weg zu Gott
in der Regelerklärung des Johannes von Kastl O.S.B.

Von P. Erhard Drinkwelder (St. Ottilien).

Unter den Benediktinern, welche zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts die Reform und den Aufschwung der Abtei Kastl in der Oberpfalz, Bistum Eichstätt, vorbereiteten, ragt besonders der „Magister" Johannes hervor. Wohl sind seine äußeren Lebensumstände bisher unbekannt, dagegen sprechen seine Werke für sein reiches Innenleben nicht weniger als für sein umfassendes theologisches Wissen. Martin Grabmann hat bereits in dieser Zeitschrift [II (1920) 201 f.] auf die mystische Tiefe dieses Theologen hingewiesen, der in den beiden Büchlein „Vom Gottanhangen" und „Vom ungeschaffenen Lichte" den Weg zur Gottvereinigung gezeigt hat, wie er ihn selbst gewandelt und von anderen gelernt[1]. Wie hat Johannes diesen Weg mit der Regel des hl. Benedikt in Verbindung gebracht? Bot ihm die Regel selbst nicht genug Hinweise auf den Weg zu Gott, daß er außer ihr einen anderen Weg suchte, oder erkannte er in der heiligen Regel die Grundzüge seiner Christusmystik wieder? Ja schöpfte er sie vielleicht aus einem liebevollen Versenken in die Regel seines heiligen Ordensvaters?

Die Beantwortung dieser Frage gibt sein ausführlicher und wie Professor Grabmann[2] mit Recht betont, inhaltsreicher Kommentar zur heiligen Regel, der bisher nicht gedruckt und daher kaum bekannt wurde. Nachdem nun Grabmann darauf hingewiesen, möge es gestattet sein, aus der reichen Fülle dieses Werkes einige Gedankengänge herauszuheben, in welchen Johannes den Weg zu Gott ähnlich wie in seinen beiden kleinen oben erwähnten Schriften zeigt.

Die Regelerklärung ist schon rein äußerlich sehr umfangreich. Sie füllt drei stattliche Foliobände, die in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts auf Papier geschrieben, der Abtei Tegernsee angehörten. Die Signatur von Tegernsee ist, T 94, I—III, die jetzige der Münchener Staatsbibliothek: Clm 18152—18154. Außer dem vorangestellten Text der heiligen Regel, der weder mit dem Textus receptus noch mit dem Regeltext des Kommentars selbst in allem übereinstimmt, und außer einem sehr genauen alphabetischen Register in jedem der drei Bände umfaßt die Erklärung selbst vierzehnhundertvierundvierzig Seiten zu je zwei Kolonnen im Ausmaße von 7×23 cm, achtunddreißig bis vierzig bisweilen selbst bis fünfzig Zeilen in

[1] Vgl. J. Huyben O. S. B. Le »De adhaerendo Deo« in La vie spirituelle IV (1922) 22 ff. [2] Tübinger Theologische Quartalschrift C I (1920) 205.

enger Schrift mit reichlicher Verwendung der gebräuchlichen Kürzungen. Wohl mehr als die Hälfte des Textes bietet nicht die eigenen Gedanken des Verfassers, sondern ist eine sehr weit ausholende Verarbeitung, zum Teil auch wörtliche Anführung theologischer, mystischer, kanonistischer und philosophischer Literatur. Führer darunter ist der heilige Thomas von Aquin, dessen Summe nicht nur immer wieder zur Erklärung einzelner Ausdrücke der heiligen Regel wie gratia, humilitas, sapientia, caritas u. a. herangezogen wird, sondern die auch als Ganzes die Gesamtauffassung der Regel beeinflußt und beherrscht. Teils aus Thomas übernommene, teils selbständig gewählte Zitate bringen neben vielen anderen die Namen: Ovid, Horaz, Seneka, Plato, Aristoteles, Ephrem, Cyprian, Fulgentius, Hieronymus, Augustinus, Cassian, Cassiodor, Gregor d. Gr., Basilius, Alexander von Hales, Petrus Lombardus, Bonaventura, Anselm, Johannes Klimakus, Johannes Beleth, die Viktoriner Adam und Hugo in buntem Wechsel. Selbst der Arzt Galenus fehlt nicht unter den Gewährsmännern. Das Studium, das Johannes von Kastl in der Regelerklärung seinen Mitbrüdern so warm empfiehlt, hat er also selbst fleißig geübt. Es ist ihm aber nicht die Hauptsache. Wie seine vielen Zitate aus den verschiedenen Schriftstellern trotz ihres Reichtums gegen die geradezu gehäuften Bibelzitate immer noch zurücktreten, so tritt auch in der Erklärung alles gegenüber dem geistlichen Leben in den Hintergrund. Selbst unscheinbare Bemerkungen des hl. Vaters Benedikt werden ihm unter dieser Rücksicht zu bedeutenden Wegweisern auf dem Wege zu Gott. Die Anordnung des 22. Kapitels, daß die ganze Nacht hindurch im Schlafsaale ein Licht brennen solle, begründet Johannes damit, daß St. Benedikt ein „Liebhaber des Lichtes" »amator lucis« war, da er ja auch „alle Arbeit bei Tageslicht getan haben wollte". Es ist dies eine feinsinnige Bemerkung, würdig des Verfassers der feinen Schrift „Vom ungeschaffenen Licht".

Die tiefe Christusmystik dieses Büchleins gibt auch der Regelerklärung ihre besondere Weihe. Will doch Johannes gleich von Anfang an unter dem „Lehrer" und „gütigen Vater" der Eingangsworte des Prologs, Christus selbst verstanden wissen. Denn „der hl. Benedikt hätte sich in seiner Demut niemals selbst Lehrer und gütigen Vater nennen können". Darum ist in der Auffassung des Johannes die ganze heilige Regel eine Unterweisung Christi für seine Jünger.

Erst „nach demütiger Anrufung Jesu Christi" bringt er den Bibelspruch, an den er, dem Gebrauche seiner Zeit folgend, seine Vorrede knüpft: „Nehmet Zucht an durch meine Worte, und es wird euch

frommen" (Weish. 6, 27). In der Anwendung dieser Worte auf die heilige Regel rühmt er mit Gregor dem Großen ihre weise Maßhaltung, Diskretion, und der Gedanke daran begleitet ihn bis zur Erklärung des letzten Kapitels. Nirgends tritt er für Strenge und Gewalt ein, immer für mildes und weises Maßhalten. Der Abt muß nicht nur Wein für die Wunden der Seinigen haben, er muß sie auch mit lindernden Öl behandeln. Der Weg zu den Höhen der Beschauung soll nicht durch Gewaltanstrengungen des Willens erkämpft werden, alles soll ruhig und organisch, in natürlicher Entfaltung der innerlich gegebenen Lebenskräfte, werden und wachsen. Das dieser Entfaltung vorgesteckte Ziel ist kein anderes, als nach Bekehrung der Sitten vom Guten zum Besseren, schließlich zur Vollkommenheit der Liebe zu gelangen. Zur Erreichung dieses Zieles das Zönobitenleben zu lehren, um darin Christus und die Apostel nachzuahmen, das sei die Absicht des hl. Benedikt, die ihn in seiner Regel leitet.

Wenn Johannes neben diesen Grundgedanken in seinem Vorworte nach den »causae« der heiligen Regel fragt, deren Wirkursache in Gott steht und Benedikt als dessen Instrument »causa instrumentalis« hinstellt, so ist damit zugleich schon ein Anklang an die in durchaus scholastischem Geiste gehaltene Erklärung gegeben. Teilungen und Unterteilungen einzelner Kapitel oder größerer Regelabschnitte, Schwierigkeiten und deren Lösungen in scholastischer Form kehren bei jeder Gelegenheit wieder. Doch verkennt Johannes nicht, daß einzelne Abschnitte, wie das 4. Kapitel, über die guten Werke, einer schulmäßigen Einteilung widerstehen.

Seine Grundsätze über den Weg zur Vereinigung mit Gott entwickelt er zweimal in größerm Zusammenhang, zuerst im Anschluß an die Regel-Kapitel vom Prolog bis zum 20. Kapitel einschließlich, dann im Anschluß an die drei letzten Kapitel. Die an beiden Stellen vorgetragenen Grundanschauungen beherrschen zwar auch die Erklärung der dazwischen liegenden Abschnitte, treten aber nur gelegentlich etwas mehr hervor, so in den Ausführungen über die Fastenzeit, das Oratorium und die Aufnahme der Novizen.

Da Johannes trotz seiner Vorliebe für Systematik dennoch die Grundlehren des geistlichen Lebens und der mystischen Gottvereinigung nicht in systematischem Zusammenhange vorträgt, sondern in mehr freier Weise an einzelne Sätze und Grundsätze der heiligen Regel anfügt, so ist auch im folgenden auf eine systematische Zusammenfassung seiner Lehren verzichtet, um so ein treues Bild seiner Eigenart nach Inhalt und Form zu geben. Daß er selbst die systematischen Partien,

die er über die Entwicklung des geistlichen Lebens bringt, nur als Versuche auffaßt, den schweren Stoff bald in dieser, bald in jener Form klarzustellen, ohne sich auf eine bestimmte für alle und immer geltende Formel festzulegen, zeigt schon allein der reiche Wechsel, den er bei Aufzählung der verschiedenen Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens liebt. Das Ziel, die Liebe der Ewigen Liebe, bleibt ihm immer und überall unverrückt, den Weg dazu beleuchtet er bald von dieser, bald von jener Seite her, um ihn so möglichst vielen zu zeigen.

Prolog. Die vollendetste Gottes- und Nächstenliebe ist das Ziel jedes religiösen Lebens. Darum richten sich die Lehren über die Erreichung dieses Zieles an das Ohr des Herzens, an die Sehnsucht nach Einsicht, an die geistliche Einsicht. Christus selbst ist es, der sich an das Ohr des Herzens wendet. Mit Recht kann er „Gütiger Vater" genannt werden. Denn alles, ja sich selbst hat er uns mitgeteilt. Gerne müssen wir darum seine Mahnungen hören und befolgen, weil ein gezwungener Dienst Gott nicht gefällt. Zu Christus, dem gütigen Vater und Lehrer, müssen wir durch heiligen Gehorsam zurückkehren, da wir ja durch Ungehorsam von Christus getrennt sind. Trachten wir in allem Christus nachzufolgen, dann werden eben darum die Waffen des Gehorsams zu herrlichen Waffen. Er steht vor uns als „Christus", das heißt als Gesalbter. Gesalbt werden Hohepriester, Kämpfer und Könige. Als Hoherpriester trägt Christus bischöfliches Festgewand. Seine Mitra ist die Dornenkrone, sein Bischofstab die Lanze, sein Opferaltar das Kreuz, sein Meßgewand das blutbesprengte eigene Fleisch, seine Opfergabe der eigene Leib. Doch ist Christus als Hoherpriester zugleich auch Priesterkönig und als König Kämpfer. Von uns will er aber nicht Knechtesdienste, sondern Kindesliebe. Den Blick einzig und allein auf seine Güte gerichtet, lauteren und geraden Herzens sollen wir den Weg zu ihm gehen. Gott selbst ist uns das vergöttlichende Licht auf diesem Wege durch sein Wort in der Heiligen Schrift und durch seine Gnade, deren Leuchtkraft das angeborene und erworbene Licht natürlichen Wissens und Verstehens überstrahlt. So werden wir Gotteskinder, deren Zügen das Bild des Vaters aufgeprägt ist, die des Vaters Werke tun und des Vaters Besitz erben.

Seine Kinder macht Gott nun zu seinen Arbeitern; denn in ihnen und mit ihnen arbeitet Gott selbst. Darum sind unsere guten Werke auch Gottes Gabe und Gottes Werk, wie im Anschluß an den heiligen Thomas von Aquin weiter ausgeführt und begründet wird.

Das Wirken Gottes in uns kommt uns in dem Maße zu Bewußtsein als der Beweggrund lauterer Gottesliebe mehr und mehr unser

ganzes Leben beherrscht und durchdringt. Nicht durch Gehen, Fliegen oder Schwimmen gelangt man zum ewigen Leben, sondern durch lautere und unbefleckte Gottesverehrung, durch treues Gottanhangen, durch Selbstbeherrschung in Wort und Werk und durch Besänftigung unseres Herzens: »tranquillatio cordis«.

Die Einladung zu einem solchen Leben hat nichts Rauhes und Bitteres an sich, sondern ist voll süßen Wohlgeschmacks. Benedikt, der dem hl. Gregor zufolge, nicht anders lehren konnte als er lebte, muß selbst die ganze Wonne dieser Einladung an sich erfahren haben, sonst hätte er nichts darüber gelehrt.

Christus selbst ist es, der uns zur Teilnahme an seinem Leben einlädt und zugleich den Weg des Lebens zeigt, indem er sich selbst den Weg nennt. Es ist derselbe Weg, der im Prolog der heiligen Regel angedeutet und die ganze Regel hindurch beschrieben wird. Christus und die heilige Regel zusammen, sie sind ein Weg des Lebens.

Fünf Lebenswege gibt es, einer davon, der Weg des Ungehorsams, führt vom Leben zum Tode, die vier anderen führen zum ewigen Leben; es sind die Wege des Gehorsams, der Barmherzigkeit, der Geduld und der göttlichen Weisheit oder der Beschauung des Göttlichen. Dieser letzte Weg führt zum Fischtor der heiligen Stadt, weil die Beschaulichen wie Fische in den Wassern der heiligen Schrift leben.

Drei Lebenswege wandelt Christus: Auf dem Wege der Keuschheit und jungfräulichen Reinheit kam er in die Welt, auf dem Bußweg bitteren Leidens verließ er die Welt, auf dem Wege der Gerechtigkeit wird er zum Gerichte wiederkommen.

Mit der Wucht des Gebetes sollen wir alle Gedanken, die uns vom Lebenswege abwendig machen möchten, an Christus zerschmettern, um unsere ganze Sorgfalt der Bereitung unseres Herzens zuwenden zu können. Unsererseits besteht diese Bereitung des Herzens in der möglichsten Entfremdung vom Irdischen und in der Veredlung aller auf Höheres gerichteten Seelenkräfte. Von seiten Gottes ist die Bereitung unseres Herzens Nachlassung der Schuld, Erleuchtung und Läuterung, Eingießung und Erhaltung seiner Gnade. So werden unsere Herzen lauter in strahlender Reinheit, flammend in glühender Liebe, emporgehoben in Frömmigkeit, belebt in Rechtschaffenheit, befestigt in Unerschütterlichkeit. Die Bereitung des Herzens beginnt in der Läuterung, schreitet fort in der Tugendübung, wird vollendet in der Herrschaft über die äußeren Sinne. Sie beginnt mit der Furcht des Knechtes, schreitet fort in der Liebe des Bräutigams, wird vollendet in der Liebe des Kindes.

Und wozu das Herz bereiten? Zum Kriegsdienst heiligen Gehorsams. An Christus muß sich ein solches Leben orientieren. Er allein ist ja dafür richtunggebend. Gehorsame Unterwerfung unter seine Lehre ist darum die höchste Weisheit. Wanderer finden ihren Weg nach den aufgestellten Wegweisern, Läufer in der Rennbahn richten sich nach den in der Rennbahn aufgestellten Zeichen. Wer auf diesem Lebensweg wandert und in der Rennbahn der Gerechtigkeit läuft, sehe darum auf Jesus Christus, der zum Zeichen gesetzt ist (Luk. 2, 34), und wandle, wie er gewandelt, so wird er das Licht des Lebens haben. Um uns ewige Freude zu schenken, hat Christus den bitteren Kreuzestod erlitten.

In Christi Lehre sollen wir eindringen, dazu soll uns das Kloster den Weg zeigen. Doch verlangt Gott von uns nicht mehr als wir vermögen. Bescheidenheit im Glück, Starkmut im Unglück zeigen den echten Christusschüler. Die süßen Hüllen der Sünden, welche über deren wahren Geschmack den Leichtsinnigen hinwegtäuschen, können dem echten Christusjünger nichts mehr vortäuschen. Er hat den wahren Geschmack der Sünde gekostet und Ekel davor bekommen. Nun zieht Liebe und Gnade in sein Herz ein. Die Teilnahme am Heiligen Geiste, der in uns ausgegossen ist, wird in uns zur heiligen Liebe (vgl. Thomas S. Th. 2 2ae qu 24, art. 2). Die Caritas schätzt Gott; ihr ist Gott teuer (carus), der Sünde ist Gott um ein Geringes feil (vilis). Wo also die Caritas, die göttliche Liebe, herrscht, wird Gott allem vorgezogen. Durch die richtige Einschätzung Gottes kommen wir zur richtigen Einschätzung unserer eigenen Christenwürde, da wir um Christi Blut erkauft sind. Um dieses Blutes willen wird uns auch der Nächste teuer (carus). Lieben heißt ja Liebe geben. Wer keine Liebe gibt, hat keine Liebe. Wie es kein Licht gibt, das nicht leuchtet, so gibt es auch keine Liebe, die nicht liebt.

Die Liebe macht das Herz weit, so weit als Gott und Mensch, Freund und Feind voneinander entfernt sind; denn sie reicht ja vom Menschen bis zu Gott und umfaßt Freund und Feind. Beschäftigung mit der Erde verengt das Herz, Beschäftigung mit dem Himmel erweitert es. Damit es aber „weit“ werde, muß es vorher „weich“ werden. Christus macht es weich. Dann kann es sich wie weiches Wachs ausbreiten, um sich sein Siegel eindrücken zu lassen. Stufenweise führt nun die Liebe bis zur Wonne und Ruhe im Guten, das der nun veredelten Natur den größten Genuß und die größte Befriedigung bietet. An Christi Leiden wird die Glut dieser vollendeten Gottesliebe entfacht. An Christi Leiden durch eigenes geduldiges Leiden

teilnehmen, wie es der hl. Benedikt verlangt, heißt nicht geduldig sein aus Gefühllosigkeit oder Unwissenheit oder Schüchternheit oder Gewohnheit. Es gibt auch eine „Eselsgeduld", die trägt, um nicht geschlagen zu werden. Mit Christus geduldig leiden heißt handeln, sei es in Ausübung der Tugend oder im tätigen Widerstand gegen die Leidenschaften. Eine Last tragen heißt ja auch, die Schwere der Last nicht nur fühlen, sondern sie durch das Tragen überwinden. Ja die vollkommene Geduld überwindet nicht nur den Druck des Leidens, sondern dankt noch dafür und freut sich über die Leiden und über jene, die sie uns zufügen.

Freilich, um so leiden zu können, müssen wir mit Christus leiden. Den Schluß der Prolog-Erklärung bildet darum bei Johannes von Kastl eine innige Betrachtung des Leidens Christi und eine begeisterte Schilderung der Himmelsfreuden seines ewigen Reiches, an dem wir Anteil haben durch die Teilnahme an seinem Leiden.

Kap. 1—6. Das 7. Kapitel der heiligen Regel erfährt unter allen anderen naturgemäß die weitläufigste und gründlichste Erklärung. Hundertsieben Seiten der Handschrift sind ihm gewidmet. Doch wirft diese Erklärung ihr Licht in einzelnen Strahlen schon auf die Erklärung der vorhergehenden Kapitel voraus. Weil das Kloster für Seelen zu sorgen hat, darum ist Seelsorge die erste und eigentlichste Aufgabe des Abtes, in der er sich durch keinen seiner Mönche vertreten lassen kann, wie es sonst bei Zuziehung der Mönche zu Ämtern, z. B. des Zellerars geschieht (2. Kap.). Dadurch soll ja der Abt gerade entlastet werden, um seine ganze Kraft und Sorge der Seelsorge seiner Mönche zuwenden zu können.

Der Abt ist im Kloster der Werkmeister, die „Instrumente der guten Werke" (4. Kap.) sind sein Werkzeug. Der Gehorsam (5. Kap.) ist die notwendige Voraussetzung dafür, den seelenbildenden Einfluß des Abtes gegenüber den Mönchen geltend zu machen, die Stille heiliger Sammlung (6. Kap.) die Bedingung, um die Arbeit an den Seelen vor äußeren störenden Einflüssen zu schützen. Das große Werk, an dem alle gemeinsam arbeiten, ist die seelische Vertiefung jeder einzelnen Seele in Gott (7. Kap.).

Das große Liebesgebot an der Spitze des 4. Kapitels erklärt Johannes ganz im Sinne und größtenteils auch mit den Worten des heiligen Thomas von Aquin. Den Ehebruch, von dem der hl. Benedikt bald darauf spricht, versteht er als Entfremdung von der göttlichen Liebe. Er wird begangen, wenn wir unseren Seelenbräutigam verlassen und uns dem Genusse irdischer Liebe zuwenden. Dadurch wird

die Gottesehe (divinum conjugium) verletzt, um durch verbotenen Genuß eine gottwidrige Verbindung mit der Welt einzugehen.

Was St. Benedikt über die Christusliebe sagt, führt Johannes stets, so auch im 4. Kapitel mit besonderer Liebe aus. Wer Christus nachfolgt, muß sich ganz und rücksichtlos Gott anheimgeben und trachten, mit Gott gleichförmig zu werden. Zu Christus sollen wir kommen, wie der Kranke zum Arzt, der Schüler zum Lehrer, der Heimatlose zu seinem Beschützer, der Soldat zum Feldherrn. Denn krank und heimatlos sind wir auf Erden, immer lernend und kämpfend. Der Liebe Christi dürfen wir nichts vorziehen, weil auch Christus unserer Liebe nichts vorgezogen hat. In seinem Tode hat er es gezeigt; denn größere Liebe gibt es nicht, als sein Leben hinzugeben für seine Freunde. Nichts der Liebe Christi vorziehen heißt, nichts neben Christus lieben, sondern alles seinetwegen und mit ihm. Die Nächstenliebe ist Christusliebe, weil im Nächsten Christi Glied geliebt wird. Auch die Liebe, die wir von anderen erfahren, darf niemals jener Liebe vorgezogen werden, mit der Christus uns geliebt hat.

Der Gehorsam ist die naturgemäße Frucht dieser Christusliebe (5. Kap.). Er muß aus der Christusliebe hervorgehen, weil auch Christus gehorsam war. Wer nicht gehorcht, liebt Christus nicht. Je langsamer einer gehorcht, desto weniger liebt er ihn. Nur ein von echter Gottesliebe getragener Gehorsam ist daher des Mönches würdig.

Soll die Vertiefung in Gott Wurzel fassen, muß ihr stille Sammlung vorausgehen. Darum schickt Benedikt dem Kapitel über den Gehorsam jenes über das Schweigen voraus. Ein dreifaches Schweigen gibt es: Eines aus Dummheit oder Bosheit, ein anderes aus Klugheit, ein drittes aus frommer Geduld oder göttlicher Weisheit.

Es gibt gute Reden, die nicht heilig sind, wie solche über Grammatik oder Logik, und heilige Reden, die nicht immer am Platze sind, wie wenn man einem geistig Tiefstehenden von Beschauung, einem Juden oder Heiden vom Evangelium spräche. Solche Reden sind zu bewachen wie hinter einer Türe. Nur die schlechten Reden sind gänzlich einzuschließen wie hinter einer Mauer; dahin gehören alle derben und lasziven Witze, die scurrilitates, die Johannes als — wohl die einzigen Worte seines Kommentars — „glimphleich, höfleych, schimphleich" bezeichnet.

Fortsetzung folgt.

„Wie deine Vernunft dir sagt: Du sollst das Rechte wollen und tun um des Rechten willen, weil es eben das Rechte ist: genau so spricht sie: Du solltest auch nur an das Rechte als an das Urdasein und als an die Urkraft glauben, weil dies allein recht ist."
Klein, Der Glaube an Gott... 22.

Kleine Beiträge und Hinweise

Mönche von Westminster.

Bei der Aufhebung der englischen Benediktiner-Klöster in den düsteren Tagen Heinrichs VIII. gingen große Teile der Urkunden- und Bücherschätze, die sich in den Jahrhunderten zuvor in den Klöstern angesammelt hatten, zu Grunde. Nur den Schätzen der Häuser war ein günstigeres Geschick beschieden, die in die neue Zeit als Kathedral- oder Kollegstifte hinüberdauerten. Es traf dies hauptsächlich solche Abteien, die schon das ganze Mittelalter hindurch als Kapitel irgend einer Kathedralkirche angehörten, oder die durch ihre Bedeutung eine besondere Berücksichtigung verdienten. So z. B.: Christ-Church Canterbury, Westminster, Worcester. Hier wurden bedeutende und wertvolle Bestandteile der ehemaligen Klosterarchive und Klosterbibliotheken erhalten, wenngleich natürlich durch Sorglosigkeit und Unverstand manches nicht so bewahrt wurde, wie es entsprechend gewesen wäre (vgl. J. M. Wilson, The Worcester Liber albus, Introduction). Man hatte nur geringes Verständnis für mittelalterliche Verhältnisse und Einrichtungen. So blieben auch die schriftlichen Aufzeichnungen dieser Zeit so gut wie unbeachtet. Der Wandel während der letzten Jahrzehnte zu einer klareren und gerechteren Einschätzung des Mittelalters brachte auch hier seine Wirkung hervor. Man begann die Vergangenheit genauer zu durchforschen. Dabei konnten die Benediktinerklöster nicht übersehen werden. Neben katholischen Gelehrten waren es besonders Vertreter der anglikanischen Kirche, die ja auch das materielle Erbe aus der mittelalterlichen Zeit übernommen hatte, die der Ordensgeschichte ihren Forschereifer zuwandten. Aus der stets wachsenden Zahl solcher Untersuchungen liegen mir die Schriften eines Mannes vor, der in den letzten Jahren wichtige Arbeiten zur Geschichte der alten Westminster Abtei beigesteuert hat. Die Mönchsgeschichte dieser einst mächtigen Königsabtei Englands ist durch unten genannte Veröffentlichungen Dr. E. H. Pearces wesentlich gefördert worden. Als Canon und Sub-Dean von Westminster war er gleichsam mitten in den Reichtum, der sich aus früheren Jahrhunderten erhalten, hineingestellt. Er hat die Zeit zur Ausbeute nicht ungenützt verstreichen lassen; eine Gelegenheit, die ihm jetzt als Bischof von Worcester nicht so leicht mehr geboten wird.

Das Wichtigste der genannten Bücher ist zweifelsohne: The Monks of Westminster. Es ist für die monastische Vergangenheit dieser Abtei von grundlegender

Pearce, E. H., Canon of Westminster: **William de Colchester,** Abbot of Westminster. 8° (92 S. mit 6 Bildern). London 1912, Society for Promoting Christian Knowledge. 1/—; geb. 1/9.

Pearce, E. H., M. A., Canon and Archdeacon of Westminster: **The Monks of Westminster.** Being a register of the Brethren of the Convent from the time of the Confessor to the Dissolution. With lists of the obedientiaries and an introduction. 4° (X u. 236 S.) Cambridge 1916, University Press.

Pearce, E. H., Litt. D., F. S. A., Bishop of Worcester: **Walter de Wenlok,** Abbot of Westminster. 8° (236 S. mit Bild). London 1920, ebd.

Westlake, H. F., M. A., F. S. A., Custodian and Minor Canon of Westminster Abbey: **Westminster.** A historical sketch. 8° (124 S. mit 6 Bildern und 3 Plänen). London 1919, ebd. 4/—.

Westlakes Buch: Westminster bietet zu den Studien Dr. Pearces den notwendigen Hintergrund. Nicht allein die Schicksale der Abtei werden geschildert, der ganze umliegende Bezirk, die Stadt Westminster so eng mit den Geschicken des Klosters verbunden, findet in Westlake seinen kundigen Geschichtschreiber. So entsteht ein äußerst anregendes Bild vom Wirken und Entstehen eines berühmten Fleckchen Erde. Anschauliche Bilder und Pläne begleiten die Schilderung.

Bedeutung. Wir sind nun in der Lage an der Hand dieser Mönchslisten aus fünf Jahrhunderten ein recht anschauliches Bild vom Leben in diesem Kloster zu erhalten. In mühsamer Arbeit hat Pearce unzählige Einzelheiten aus den Urkunden zusammengetragen, bis dies Profeßbuch Westminsters zustande kam. Als deutsches Gegenstück zu diesem englischen Werke kann man vergleichsweise die fünf Profeßbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien (Wessobrunn, Weingarten, Zwiefalten, Benedjktbeuren, Petershausen) von P. Pirmin Lindner von St. Peter zu Salzburg heranziehen. Auch hier hat Liebe und Sammeleifer viel schätzenswertes Material zusammengetragen. Insofern, und mitsamt dem Ziel, das die beiden Bearbeiter sich gesteckt haben, ist eine Ähnlichkeit zwischen den beiden Werken vorhanden. Aber es bestehen auch merkbare Unterschiede. P. Lindners Stärke liegt in der Verarbeitung des Materials, das vom sechzehnten Jahrhundert an sich ihm bot. Hier steht er unter den neueren Ordenshistorikern vielleicht einzig da. Die mittelalterlichen Verhältnisse dagegen waren ihm weniger vertraut. Und hier gerade bietet Pearce vorbildliche Arbeit. In langer Reihe ziehen die Mönche Westminsters vor unserem Auge vorüber, die seit den Tagen Eduards des Bekenners (1041—1066) bis zur Unterdrückung des Klosters durch Heinrich VIII. daselbst gelebt haben, soweit ihre Namen aus den noch vorhandenen Archivalien ersehen werden konnten. Die Äbte und Prioren, die Subprioren, Kämmerer, Almoseniere, Zellerare, Infirmare, Precentoren und wie die Ämter alle heißen. Dann aber auch die vielen, die keine besondere Stellung eingenommen haben; jene, die in einem einfachen, stillen Klosterleben ihrem Beruf nachgekommen sind. Das Durcharbeiten einer solchen Mönchsliste zeigt so recht, welche Fülle von Arbeit und Mühen von diesen Mönchen geleistet wurde. Es scheinen nur trockene Namen und Zahlen zu sein. Doch wer genauer zu schauen versteht, dem werden sich reiche Einblicke in das Innerste des monastischen Lebens erschließen. Von der Profeß bis zum Tode sind all die Einzelheiten aus eines jeden Leben verzeichnet, die die Urkunden noch enthalten. Da begegnet (ich greife nur einige Belege aus der reichen Fülle heraus) uns der Gelehrte, der in Oxford studiert (William Witesford 1370 und 1371 S. 109); der Mann der Verwaltung, der als Zellerar und Coquus im Konvente wirkt (John de Aschwell 1318 und 1319, S. 79); der Vertraute des Abtes, der als Prokurator jahrelang am Römischen Hof lebt (John Borewell 1383 und 1384, S. 118); der Magister (Thomas Peverell 1372, S. 111); der Infirmar (John Waterden 1461 und 1462, S. 158). Es ist ein reiches Bild. Nicht alles ist glänzend. Menschliche Irrungen und Fehler sind nicht verschwiegen. Selbst dem Berufe blieben nicht alle treu. Es sind die Schatten im Bilde. Sie können den Gesamteindruck nicht stören. Emsige Arbeit im Dienste einer großen Sache. So wurde eine jener großen Abteien des Abendlandes auferbaut, deren Segensfülle man nie ganz ermessen kann.

Noch nach einer anderen Seite bietet Pearces The Monks of Westminster nicht unwichtige Beiträge zur Ordensgeschichte. Dom Ursmer Berlière hat im 4. Band der Mélanges d'histoire Benedictine zum erstenmal eine zusammenfassende Liste über die Generalkapitel des Benediktinerordens in Deutschland, England und Frankreich geboten (ebd. S. 52 ff.). Natürlich konnte keine Vollständigkeit nach allen Seiten hin erzielt werden. Dom Berlière bittet selbst, ergänzende Beiträge zu seiner Liste zu sammeln. Für England zumal gilt es noch manche Lücken auszufüllen. Hier nun nun bietet Pearce neues Material. Ich nenne nur einige der Kapitel, die Berlière nicht verzeichnet. Z. B.: Oxford 1307 (S. 63), Northampton 1371/72 (S. 103), 1393 (S. 104), Northampton1411 und 1414 (S. 105). Vielleicht ist es mir einmal anderswo vergönnt, eingehender diese Nachträge zu Berlières verdienstvoller Liste zu behandeln.

Noch manch andere Frage monastischer Geschichte findet durch Pearces Buch willkommene Förderung. Doch es hieße den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir sie alle erörtern.

Aus der langen Reihe Westminster-Mönche hat Pearce nun zwei herausgegriffen und ihnen besondere Studien gewidmet. Es sind dies die Äbte Walter de Wenlok

(1283—1307) und William Colchester (1386—1420), beides Männer, die in der Geschichte der Abtei und auch ihres Landes keine unbedeutende Rolle spielen. Die Regierungszeit Walters de Wenlok fällt mit einem großen Teil der Regierungsjahre Eduards I. (1272—1307) zusammen. Es war eine Periode regen Lebens für England. Eine Periode, die für die nächsten Zeiten englischer Geschichte grundlegende Bedeutung gewann. In Eduard I. besaß England einen Herrscher, der mit starker Hand und zielbewußtem Streben die Machtfülle des Königtums zu wahren und zu festigen wußte. Die großen Barone im eigenen Lande, stets bereit die Macht des Königs zu schmälern, wurden mit Erfolg niedergehalten, Wales und Schottland in rücksichtslosen Kriegen bezwungen; Wales für immer, Schottland freilich nur vorübergehend. Das Menschenalter von 1272 bis 1307 steht unter dem Zeichen eines kühnen, unternehmungslustigen herrschgewaltigen Mannes. Etwas von diesem Zeitgeist war es auch, das den Abt von Westminster erfüllte. Als geschäftsgewandter, energischer und entschlossener Mann wird Walter de Wenlok gerühmt. Er war ein Förderer der materiellen Interessen seines Hauses. Die Besitzungen in den verschiedenen Teilen Englands wurden sorgfältig von ihm verwaltet. Oft ist er unterwegs da und dort zum Rechten zu sehen (s. Pearce, Walter de Wenlok S. 65 ff.). Es ist ein bewegtes Leben, in dem Streit und Widerwärtigkeiten nicht fehlen. In den Jahren 1285 bis 1289 gab es Auseinandersetzungen mit Erzbischof Pekham von Canterbury, der — wie es scheint, unberechtigterweise — das Visitationsrecht über das Priorat Great Malvern beanspruchte. In den neunziger Jahren herrschen ernste Meinungsverschiedenheiten zwischen der Abtei und Bischof Richard de Gravesend von London (Monks of Westminster, S. 60). Und im Jahre 1303 gerieten Abt und Konvent in einen ernsten Konflikt mit dem Könige selbst. Wenlok und achtundvierzig seiner Mönche wurden in den Tower gebracht im Verdachte, Mitwisser an dem großen Diebstahl zu sein, durch den im Oktober dieses Jahres der königliche Schatz, der zu Westminster aufbewahrt worden, um hunderttausend Pfund geschädigt worden war (Walter de Wenlok, S. 146 ff.). Dies war ein schwerer Schlag für einen Mann, der nicht unbeträchtliche Dienste seinem königlichen Herrn geleistet hatte. Ein großer Teil des königlichen Eigentums wurde zurückgewonnen. Volle Aufklärung über alle Einzelheiten der Anklage konnte nicht erbracht werden.

Noch ein anderer Zug darf im Lebensbilde Walters de Wenlok nicht übersehen werden. Es ist seine Wirksamkeit für monastische Fragen im engeren Sinne. Im Sommer 1287 riefen ihn Geschäfte nach Frankreich. Doch die Angelegenheiten seines Hauses verliert er dabei nicht aus dem Auge. Am 19. Juni 1287 sendet er von Orleans ein längeres Schreiben an den Prior John de Coleworth. Unregelmäßigkeiten in den klösterlichen Übungen haben sich eingeschlichen. Der Prior zusammen mit dem Cantor erhält den gemessenen Auftrag, nach den Anweisungen, die Wenlok gibt, vorzugehen. Der Hebdomadar soll in der Verrichtung seines Amtes pünktlich sein; im Chor soll kein Schwätzen und Tuscheln mehr vorkommen; im Refektorium soll alles zur richtigen Zeit besorgt werden; im Dormitorium soll Ruhe herrschen, man soll nicht durch unnötiges Hin- und Hergehen die Brüder stören; es ist des Priors ernste Pflicht, für die Kranken zu sorgen, er muß sehen, daß ihnen nichts fehlt. Im Kapitel sollen die Fehler gerügt werden. Wer sich an die Vorschriften nicht hält, soll strenge bestraft werden, ganz gleich wer er ist oder wie alt er auch sein mag (Walter de Wenlok, S. 30/32). Es ist ein lehrreiches Beweisstück für Wenloks Charakter und Amtsführung. Ein Mann, der so für die Beobachtung der klösterlichen Disziplin eintrat, hat die wichtigsten Pflichten des äbtlichen Amtes noch nicht ganz vergessen.

Auch den Interessen des Gesamtordens widmete Wenlok seine Kräfte. Im Jahre 1290 ist er Präsident beim Generalkapitel der Ordensprovinz von Canterbury, das zu Abingdon abgehalten wurde.

Und doch sollten gerade seine Arbeiten auf rein klösterlichem Gebiete von wenig Erfolg begleitet sein. In den letzten Jahren seiner Regierung entstand eine bedauer-

liche Spaltung in seiner Kommunität. Seine Ansichten und Auffassungen wie die von wenigen seiner Getreuen standen in scharfem Gegensatz zu denen seiner Mönche. Seine Amtsführung wie auch seine ganze Charakterveranlagung hatten diese Gegensätze heraufbeschworen. Ja selbst mit seinem Tode wollten sie nicht enden. (Walter de Wenlok, S. 167 ff.). Dies war der Ausgang eines langen Lebens angefüllt mit Arbeiten und Sorgen verschiedener Art. Aber ein zu stark ausgeprägter Eigenwille ließ die Früchte dieser Mühen nicht zur Reife kommen.

War Walter de Wenlock ein Abt wie St. Benedikts Regel ihn verlangt? Abt Butler in seiner Schilderung des mittelalterlichen Abtes (Benedictine Monachism, S. 197) gibt uns die Antwort: ein Abt nach St. Benedikts Vorbild war er nicht. Soll dies ein Vorwurf sein? Wer die Zeitverhältnisse mit in Rechnung zieht, wird vielleicht nicht so schnell zu einem bejahenden Urteil kommen.

Ein mittelalterlicher Abt in der ganzen Größe seiner bevorzugten Stellung im religiösen und sozialen Leben seines Landes ist auch jener andere der Westminster Äbte, die uns Pearce eingehender zeichnet: William Colchester (1386—1420). Er war wie Wenlok in besonderer Weise ein Mann des öffentlichen Lebens, der im Dienste seines Hauses wie auch seines Landes in manch schwieriger Arbeit sich bewährte. Aber während Wenloks Stellung gegen Ende seiner Amtsführung nicht in allem das wünschenswerte Maß von Ansehen und Sicherheit sich bewahrte, bleibt Colchester nach allen Seiten den hohen Anforderungen seines Amtes gewachsen. Colchester ist der Westminster-Abt, der am längsten von allen Äbten dieser Abtei vorgestanden hat. Und diese vierunddreißig Jahre seiner Regierung waren voller Sorge und Unrast. Es war eine stürmische Periode in der politischen Geschichte Englands dieser Übergang vom vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert. König Richard II. (1377—1399) fiel unter den Mordstreichen der ihm feindlichen Barone. Seinen Nachfolger, Heinrich IV. (1399—1413) verfolgte sein Leben lang der Fluch der Mittäterschaft an der Absetzung und Ermordung seines Vorgängers. Heinrich's V. (1413—1422) kurze Regierung war fast ganz erfüllt mit blutigen Kämpfen gegen Frankreich. Die Königsdramen Shakespeares haben diese Männer der Geschichte ins verklärte Reich der Poesie erhoben. Die Menschen jener Tage leben fort für immer vereinigt durch Shakespeares Meisterhand. Auch ein Abt von Westminster ist dabei. „Er spielt keine glänzende Rolle in Shakespeares Tragödie König Richards II." Als Bolingbroke verkündet, daß er zum König an Richards Stelle gekrönt werden soll, spricht der Abt von Westminster zu seinen Freunden als man berät, was mit dem abgesetzten Richard geschehen soll:

„Eh ich hierüber rede frei heraus,
Sollt ihr das Sakrament darauf empfangen,
Nicht nur geheim zu halten meine Absicht,
Auch zu vollführen, was ich ausgedacht.
Kommt mit zur Abendmahlzeit, und ich sage
Auch einen Plan, der schafft uns frohe Tage." (Akt. 4. Sz. 1.)

Im nächsten Akte nach dem grauenvollen Ende des Königs wird auch berichtet:

Der Hauptverschwörer, Abt von Westminster,
Hat vor Gewissensdruck und düstrer Schwermut,
Dem Grabe hingegeben seinen Leib. (Akt. 5. Sz. 6.)

Dieser Abt, der so eng mit dem Geschicke Richards II. verknüpft war, ist William Colchester. Freilich das Zeugnis der Geschichte über sein Verhältnis zu seinem König lautet anders als Shakespeare in dichterischer Freiheit es in seinem Drama ausgesprochen hat. Er unterstützte Richard II. gegen Heinrich IV., der ihn diese Freundschaft zu seinem Vorgänger eine Zeit lang auch entgelten ließ (Pearce, a. O. S. 87). Auch starb „der Hauptverschwörer, der Abt von Westminster" nicht gleich nach dem Tode seines Herrn, sondern überlebte ihn noch um mehr als zwanzig Jahre. Immerhin ist diese Verwendung Colchesters in Shakespeares Richard II. bezeichnend für das

Ansehen, das der Abt von Westminster seinen Zeitgenossen abnötigte. Sein Gedächtnis lebte in der Erinnerung seiner Mitmenschen weiter bis Shakespeare ihn für immer — wenn auch in eigener Zeichnung — mit einem seiner Dramen verband. William Colchester war kein unbedeutender Mann. Schon in den Jahren vor seiner Erhebung zur Abtswürde hatte er wichtige Geschäfte seines Klosters in Avignon und Rom zu vertreten. Er besaß das Vertrauen seines Abtes und seiner Mitbrüder. Seine Gewandtheit als Unterhändler, seine Sicherheit in Geschäften hoben ihn aus der Schar der anderen heraus. (Archidiakonus 1382). Mit seiner Wahl zum Abte von Westminster wuchs der Kreis seiner Pflichten und Arbeiten. Auch für den König galt es jetzt Geschäfte zu führen. 1391, um nur einiges anzuführen, ist er im Auftrage des Königs auf dem Kontinent, 1407 und 1408 treffen wir ihn auf einer Reise nach Italien, bei der er auch Köln berührte; als einer der englischen Abgeordneten kommt er 1414 zum Konstanzer Konzil. Es ist ein vielbewegtes, ereignisreiches Leben. Doch Colchester war seinen Anforderungen vollauf gewachsen. Der Abt von Westminster verstand es, entsprechend seiner hohen Stellung aufzutreten. Seine Zeitgenossen fühlten die Vorzüge dieses Mannes und erkannten sie an. Und als der Tod dem Zweiundachtzigjährigen den Abtsstab aus den Händen nahm, war die Trauer keine geheuchelte. (Pearce, a. a. O. S. 87 und 88). Ein bedeutender Mann, auch in der Verwaltung seines Hauses. Er ist der große »Lord Abbot«, der die Einkünfte seiner Manors und Besitzungen sorgsam verwaltet, unter dem das Kloster sicher und bestimmt seiner jahrhundertealten Überlieferung nachleben kann. Ein urteilsfähiger, weitblickender Mann, der die besten Köpfe aus seiner Kommunität auswählt und besonders ausbilden läßt. Die beiden Mönche, die für die nächsten vierzig Jahre seine Nachfolger auf dem äbtlichen Stuhle werden sollten: Richard Harioden (1420—1440) und Edmund Kirton (1440—1462) hat er in der Ausbildung ihrer reichen Anlagen großzügig unterstützt und gefördert (a. a. O. S. 86 und 87). Auch ein besorgter Mann für das geistliche Wohlergehen seiner Untergebenen (S. 70 und 71), ein Mann, dem St. Benedikts Mahnung: Nichts soll dem Gottesdienste vorgezogen werden, kein leeres Wort war (S. 72). Ein Mann, der die besten Eigenschaften eines großen mittelalterlichen Abtes in sich vereinigte.

Die Mönche von Westminster — dank der Forschermühen Pearces sind sie uns nicht mehr alle fremd und unbekannt. Wenngleich Jahrhunderte zwischen uns und ihnen liegen, so tut sich doch keine unüberbrückbare Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart auf. Die gemeinsame Regel, das Bewußtsein derselben Ordensfamilie anzugehören, stellt die einigende Verbindung her. Man lebt in der Gegenwart und gehört seinem innersten Wesen, Denken und Fühlen eineinhalb Jahrtausenden an. Es liegt ein eigener Zauber über den Stätten, wo einst große Abteien des Benediktinerordens sich erhoben. Ihrem ureigenen Zweck entfremdet, sprechen sie doch noch eine deutliche Sprache. Ein Etwas von jenem großen Frieden, jener majestätischen Ruhe, das kostbare Erbe St. Benedikts ist diesen alten Mönchsniederlassungen verblieben. P. Albert Schmitt (Weingarten).

Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche.

Die Professoren Dr. F. Haase (Breslau) und Dr. A. Hudal (Graz) haben vor kurzem den ersten Band ihrer „Beiträge zur Erforschung der orthodoxen Kirche" erscheinen lassen[1]. Laut Vorwort soll Dr. Haase im zweiten Band die russische Kirche behandeln, der dritte soll die Geschichte und Verfassung der bulgarischen Kirche darstellen. Wir begrüßen dieses Unternehmen. Die slawisch-orientalische Kirchenkunde bietet den Forschern ein weites, noch wenig bebautes Arbeitsfeld. Für die Kenntnis der Liturgie und des Kirchenrechts ist viel zu erwarten. Sehr lehrreich ist es auch,

[1] Hudal, Dr. Alois, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. gr. 8° (VIII u. 128 S.) Graz 1922, Ulrich Moser (J. Meyerhoff).

die Auswirkungen des Nationalkirchentums an der Hand der Geschichte kennen zu lernen. Erfreulich und anlockend sind sie nicht, das erhellt schon aus Hudals Werk, wie wohl der Verfasser sich der größten Objektivität befleißigt.

Hudal nimmt seine Aufgabe sehr ernst. Nach einleitenden Bemerkungen bespricht er die kirchliche Balkanfrage, die mit und neben der politischen besteht und so alt ist als die Teilung des Römischen Reiches in West- und Ostrom. Rom und Byzanz machten über Illyrien und die Länder an der unteren Donau Jurisdiktionsrechte geltend. Schrittweise wurde seit dem fünften Jahrhundert Rom von Byzanz zurückgedrängt, bis der Katholizismus im fünfzehnten Jahrhundert in Serbien, Montenegro, Südalbanien und Bulgarien fast allen Boden verloren hatte. Was Byzanz noch nicht erreicht hatte, vollendete die slawische Nationalkirche, die Politik der Pforte und des Phanar. Seit Ende des siebzehnten Jahrhunderts machte sich dann steigender russischer Einfluß geltend. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die orthodoxen slawischen Kirchen in dogmatischen und liturgischen Fragen konservativ, auf dem Gebiete des Eherechts und der Verfassung hingegen sehr frei waren; ferner, daß die Laien wachsenden, ja teilweise ausschlaggebenden Einfluß in kirchlichen Angelegenheiten, zumal in der Kirchenverwaltung erhielten.

Im zweiten und dritten Kapitel behandelt Hudal die geschichtliche Entwicklung und die Verfassung der autokephalen Kirchen von Serbien, Montenegro, des Patriarchates von Karlowitz, der serbisch-orthodoxen Kirche von Dalmatien, der autonomen Kirche von Bosnien-Herzegowina. Der politischen Zugehörigkeit entsprechend bestanden sie nebeneinander; seit 1920 aber bilden sie das serbische Patriarchat mit Sitz in Belgrad. Es ist eine Menge von Namen und Daten und Geschehnissen, die der Verfasser hier vorführt, die zudem, wie er selbst angibt, noch mehrfach der Ergänzung und weiteren Klärung bedürfen, da nicht alle Archive erforscht bezw. zugänglich waren. Österreich-Ungarn, das wiederholt vor den Türken flüchtende Serben aufgenommen und ihnen im Karlowitzer Patriarchat weitgehendste kirchliche Freiheit gewährt hatte, erfuhr von deren Nachkommen, die die Vereinigung mit Serbien anstrebten und erreichten, schmählichen Undank.

Hudal macht reichliche Angaben über Ausbildung und hieratische Stellung des Klerus, dessen Besoldungsverhältnisse, die in Karlowitz am günstigsten waren, ferner über das Klosterwesen und dessen Neuordnung. Für die Erteilung der Weihen sind 1921 neu festgestellte Taxen an den Staat zu entrichten. Zur Pensionierung eines Geistlichen bedarf es des Zeugnisses von drei durch das Kultusministerium im Einverständnis mit dem Diözesanbischof bestellten Ärzten.

Besondere Beachtung verdient das letzte (vierte) Kapitel über „Die Zukunft der Orthodoxie und des Katholizismus in Südslawien." Äußerlich steht das südslawische Patriarchat glänzend da: es zählt siebenundzwanzig Bistümer und über hundertfünfzig — meist schwach besiedelte — Klöster. In Amerika brachte Bischof Nikolaj dreißig serbische Auswanderergemeinden zum Anschluß an das serbische Patriarchat. Die Erfolge des Bischofs Dositej bei den tschechischen Schismatikern und bei den Ruthenen sind weniger ersichtlich. Es bestehen trotz der unzureichenden Zahl von geeigneten Professoren und Schulen im Bereiche des Patriarchates theologische Fakultäten in Belgrad und Agram und sechs theologische Seminare. Eine Anzahl serbischer Theologen studiert auf Staatskosten bezw. vom Serbian Church Aid Found unterstützt in Oxford und Athen.

Gegenüber diesen organisatorischen Fortschritten zeigt das Innenleben der orthodoxen Kirche wenig Erfreuliches. Die Verflachung und Erstarrung des religiösen Lebens sind weit fortgeschritten. Die Priesterberufe sind wenig zahlreich, Laisierungen von Geistlichen häufig; die Zahl der Ehescheidungen ist groß. Der niedere Klerus strebte ähnlich wie in Böhmen eine „Reform" an und verlangte auf dem Klerustag in Belgrad 1919 u. a. Gestattung einer zweiten und dritten Ehe für verwitwete Geistliche, Ergänzung der Bischofskonferenz durch Priester, gleichmäßige Be-

zahlung der Geistlichen, Einführung der Volkssprache in die Liturgie. Bisher drangen diese Forderungen nicht durch. Auch ein Schulkampf fehlt dem südslawischem Reiche nicht. Die liberale Lehrerschaft der Narodna prosveta erstrebt nach französischem Vorbild die Ausschaltung der Religion aus der Schule und völlige Laisierung des Unterrichtes. Die orthodoxe Geistlichkeit bekämpft diese Bestrebungen und das drohende religionsfeindliche Schulgesetz. Der Ausgang des Kampfes bleibt abzuwarten.

Die katholische Kirche wird im großserbischen Staate sehr bedrückt und bedroht, ihr Kirchengut wurde zum großen Teile eingezogen, ihr Klerus erhält völlig ungenügende Besoldung, die kirchlichen Seminare stehen mittellos da. Das 1914 unterzeichnete Konkordat mit Serbien hätte für die Katholiken eine erträgliche Lage geschaffen, kam aber nicht zur Ausführung. Seit 1919 besteht in Belgrad eine Nuntiatur zweiter Klasse, um die Lösung kirchenpolitischer Fragen anzubahnen und ein neues Konkordat zu schließen. Infolge der feindseligen Haltung führender politischer Kreise und der noch neuestens gestellten für Rom unannehmbaren Forderung der völlig freien Ernennung der Bischöfe durch die Regierung und der allgemeinen Slavisierung der Liturgie kam bisher keine Vereinbarung zustande. Hudal führt eine Reihe Artikel der Staatsverfassung an, die den Katholiken ungünstig sind. Auch bei den Katholiken regte sich 1919 20 eine „Reform"-partei. Obwohl sie sich, wie in Böhmen, der Gunst und Förderung seitens der Regierung erfreute, kam sie aber bald zum Stillstand. Rom machte nur einige liturgische Zugeständnisse.

1921 zählte Jugoslawien bei 11,590,792 Einwohnern 5,454,212 (46,9 %) Orthodoxe, 4,474,869 (39,6 %) Katholiken, meist Kroaten und Slowenen, 235,169 (1,9 %) Protestanten.

Die serbische Nationalkirche sucht seit Jahren mit Gutheißung des russischen Synods ein freundschaftliches Verhältnis mit der anglikanischen Kirche zu gewinnen. Politische und antikatholische Erwägungen und materielle Hoffnungen wirkten treibend. Von englischer Seite kam man sehr entgegen. Die Anglo Eastern Association und der Serbian Church Aid Found sind für eine Union tätig. Da bedeutende dogmatische und kirchenrechtliche Unterschiede bestehen, ist vorderhand nur eine external unity geplant. An der sechsten anglikanischen Kirchenkonferenz von Lambeth-London nahm eine serbische Delegation teil und bei der feierlichen Prozession in der Kathedrale von London zogen die orthodoxen Metropoliten mit den anglikanischen Bischöfen in vollem Ornate einher. Die Werbungen der amerikanischen Methodisten und des altkatholischen Kirchenkongresses können gegen den englischen Einfluß nicht aufkommen.

An Unionsversuchen von katholischer Seite hat es im Laufe der Jahrhunderte nicht gefehlt. Ein größerer bleibender Erfolg wurde nie erzielt. Auch auf schismatischer Seite zeigten sich mehrfach Neigungen zur Union. Sie waren jedoch stets mehr das Ergebnis politischer Erwägungen als religiöser Überzeugung. In dem Augenblicke, da die politischen Voraussetzungen ihre Bedeutung verloren oder die erhofften Vorteile nicht eintraten, gerieten die Verhandlungen ins Stocken oder wurden ganz abgebrochen (vgl. S. 10, 26, 33, 115). Seitdem Rußland in Südslawien Einfluß gewonnen hatte, hörten Unionsneigungen überhaupt auf. Gegenwärtig bestehen für eine Union der Südslawen mit Rom trotz der Kongresse von Velehrad und anderer Bemühungen die ungünstigsten Aussichten. Die Gründe liegen im überspannten Nationalismus, in der Verkennung der katholischen Kirche und großer Abneigung gegen sie sowie in der religiösen Gleichgültigkeit weiter Kreise. Bei der unchristlich-materialistischen Grundrichtung der modernen Kultur und des Zeitgeistes wäre ein Zusammenschluß aller noch gläubigen Christen auf dem einzig lebenskräftigen Boden der katholischen Einheit von größtem Segen. Möge, so wollen wir gegen menschliches Erwarten hoffen, der Tag nicht allzu fern sein, an dem Gottes Erbarmung die getrennten Christen unter dem einzigen von ihm bestellten Hirten vereinigt.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Eine neue Evangelienharmonie.

Von jeher reizte es den christlichen Sinn, die vier Evangelien harmonisch zu einem einheitlichen Leben Jesu zu vereinigen, um so Schritt für Schritt dem Heiland folgen zu können. Eine solche Zusammenstellung dient nicht nur der Chronologie des Lebens Jesu, sondern auch dem Streben nach Vollkommenheit. Dankbar begrüßen wir daher die neue Evangelienharmonie, die uns der frühere, jetzt infolge Krankheit resignierte Abt von Solesmes Dom Paul Delatte geschenkt hat[1].

Bescheiden nennt der Verfasser sein Buch eine Gabe für seine Novizen. In der Tat aber hat er die theologisch-aszetische Literatur um ein beachtenswertes Buch bereichert, das sich weit über die Klostermauern hinaus Freunde erwerben dürfte. Es ist kein exegetisch-wissenschaftliches Werk, und vergebens wird man nach einem gelehrten Apparat suchen. Aber trotzdem fühlt man überall die sichere Grundlage ernster Arbeit, die sich mit den Schwierigkeiten auseinandergesetzt und redlich nach der Lösung gerungen hat.

Dom Delatte stellt den Vugatatext der vier Evangelien in längeren oder kürzeren Abschnitten chronologisch zusammen, unterbricht aber nach jedem Ereignis den Bibeltext durch seinen Kommentar. Der erste Band zerfällt in vier Hauptteile und behandelt die Kindheit Jesu, die drei Jahre der öffentlichen Tätigkeit. Der zweite Band enthält das Wirken Jesu in Judäa und Peräa; die ersten Tage der Leidenswoche, das Leiden und Sterben, die Auferstehung. Wie man sieht, hält sich der Verfasser an die überlieferte Einteilung des Lebens Jesu.

Der Hauptwert des Buches liegt in den Erläuterungen und Betrachtungen, die aus gründlichem Studium und vor allem aus jahrelangem, liebevollem und vertrautem Umgang mit der Hl. Schrift erwachsen sind. Aber nichts Aufdringliches stört den Leser. Dom Delatte vertritt den Standpunkt, ein solches Buch müsse zur Mitarbeit und zum Nachdenken reizen und dürfe deshalb nicht allzuviel sagen wollen. Der edle Ton und die klassische Sprache erinnern an die beiden anderen Werke des Verfassers: »Vie de Dom Guéranger« und »Commentaire de la Regle de saint Benoît«. So verschiedenartig der Gegenstand dieser drei Bücher ist, sie bilden doch eine Einheit; sie sind das Lebenswerk eines geistvollen Mannes, der selbst auf betretenen Wegen noch Neuland findet. Gerade in seinem letzten Werke bekundet Dom Delatte seine Gabe, Bekanntes neu zu schauen und neu zu sagen. In kleinen, unscheinbaren Sätzen offenbart sich oft eine tiefe Welt- und Menschenkenntnis. Erinnert sei z. B. an die begleitenden Worte zur Bergpredigt. Gern und willig folgt man einem solchen Führer, um das Leben Jesu zu betrachten und nachzuleben. Auf Schritt und Tritt fühlt man sich an der Hand eines erfahrenen Lehrers und Seelenführers, der die Fruchtbarkeit der Schriftlesung für den Fortschritt des inneren Lebens genau kennt und erprobt hat.

Nach Delattes Buch werden auch solche gern und oft greifen, die selbst berufen sind, andere zu führen und in Konferenzen, Predigten und Homilien das Leben Jesu behandeln möchten. Freilich, wer süßliche Anmutungen und gefühlvolle Auslegungen sucht, wird nicht auf seine Rechnung kommen. Schlicht, gesund und wahr ist dieses Buch geschrieben von einem Manne für männliche Seelen. Und wäre es auch ohne Namen erschienen, der Kenner würde bald herausfühlen, daß der Verfasser ein Mönch ist, der in der Schule des heiligen Benedikt gelernt hat, „der Liebe Christi nichts vorzuziehen", und dem es zur Natur geworden ist, die innere Glut mit vornehmer Selbstzucht in Formen zu gießen, die etwas vom Maß und der Feinheit der Römischen Liturgie an sich tragen. Man möchte Delattes Werk in die Nähe von Missale und Brevier stellen, zu den Büchern, die befruchtet sind vom Geist der Liturgie und wiederum die Seele vorbereiten, vertiefen und hinführen zu den heiligen Geheimnissen, in denen das Leben Jesu sich vor uns erneuert. P. Amandus G'sell (Beuron).

[1] L'Evangile de N.-S. Jésus-Christ, le Fils de Dieu. 2 Bde 8°. Tour-Paris 1922. Maison Marne. Fr. 30.—.

Bücherschau

Philosophie

Sawicki, Dr. Franz, Das Ideal der Persönlichkeit. 2. Aufl. gr. 8° (V u. 223 S.) Paderborn 1922, Schöningh.

Sawicki ist überzeugter scholastischer Philosoph und Theolog. Dabei bewahrt er sich einen weiten, offenen Sinn für die Denkleistungen der modernen Philosophie. Bei ihm ist nichts von jener „Kantscheu" zu merken, die sich um so berechtigter dünkt, über die Kantsche Philosophie zu Gericht zu sitzen, je weniger sie die Werke des Königsbergers selber gelesen hat. Der Verfasser anerkennt, daß Kant z. B. „den Begriff der Persönlichkeit in die Ethik eingeführt, ihn näher bestimmt und ihm dort eine hohe Bedeutung gegeben hat." Und er bezeichnet diese Übertragung des metaphysischen Begriffes der Persönlichkeit auf das sittliche Ideal als eine „durchaus glückliche und natürliche".

Es ist sehr lehrreich, dem Verfasser zu folgen, wie er streng methodisch zuerst den Umfang des Begriffes der Persönlichkeit abgrenzt, um dann den Begriffsinhalt in seiner ganzen Fülle auseinander zu falten. Ich kenne kein anderes Buch, das den für Philosophie und Leben grundlegenden Begriff der Persönlichkeit so eingehend und allseitig behandelt. Es geht aus von der scholastischen — der alten Philosophie war sie fremd — Begriffsbestimmung der Persönlichkeit: „Person ist der in sich ungeteilte und nach außen abgeschlossene Selbststand einer vernunftbegabten Natur." Diese Definition ist logisch einwandfrei. Sie hat aber den Nachteil, daß sie den Substanzbegriff aus der Körperwelt herüberholt und so den Selbstand des vernünftigen Wesens als ein Naturding betrachtet. Die neuere Philosophie legt den Nachdruck auf das Vernünftige, Geistige. Das Geistige aber kann begrifflich nur als Verneinung der Art des Stoffes gefaßt werden. Also muß auch der Selbstand der vernünftigen, geistigen Natur in anderem Sinn verstanden werden, als der der bloßen Körperdinge. Die Wurzel des Selbständigseins liegt im Ich. Das Ich entspringt aber nicht dem Körperlichen, sondern dem Geistigen. Denn gerade das Ich-Bewußtsein unterscheidet den Menschen vom Tier. Der Selbstand der vernünftigen Natur hat nicht nur einen anderen Sinn als die bloß körperliche, sondern auch als die tierische Substanz. Wenn es auch wahr bleibt, daß die Einheit aus Leib und Seele — und nicht das eine ohne das andere — die Substanz und damit die Persönlichkeit des Menschen ausmacht, so ist es doch nicht weniger richtig, daß die Leib-Seele-Einheit eine andere Einheit ist als bei den leblosen Dingen, Pflanzen und Tieren. Die Menschenseele ist insofern geistig, als sie vom Körper nicht aufgesogen ist. Und dieses Körperfreie in der menschlichen Seele macht das eigentlich Substantielle aus, bildet das, was wir als Ich bezeichnen. Wäre das Ichbewußtsein wesenhaft an den Körper gebunden, dann wäre nicht einzusehen, warum dem Tier keine Persönlichkeit zukäme. Mit Recht legt die neuere Philosophie den Nachdruck auf das Geistige. Dem trägt der Verfasser weise Rechnung, ohne deshalb die scholastische Definition preisgeben zu müssen. So nimmt er Fühlung mit all den Fragen, die das Persönlichkeitsproblem in der Neuzeit aufgeworfen hat. Die Schrift ist in anziehendem, leichtverständlichen Stil geschrieben. Sie sei Seelsorgern und gebildeten Laien angelegentlichst empfohlen.

Wittmann, Prof. Dr. M., Aristoteles und die Willensfreiheit. Eine historisch-kritische Untersuchung. gr. 8° (54 S.) Fulda 1921, Aktiendruckerei.

Einer unserer besten Aristoteleskenner, Prof. Wittmann, hat es unternommen, mit Lönings „Zurechnungslehre des Aristoteles" mit schlagender Beweiskraft abzurechnen. Die Schrift wurde so zugleich zu einer gründlichen, klaren Darstellung der Willensfreiheit bei Aristoteles. Schon in seiner „Ethik des Aristoteles" hat der geschätzte Verfasser die Frage behandelt, aber nicht vom historisch-kritischen Standpunkt aus. Diese Arbeit wird hier nachgeholt.

dem Kriegsausbruch machten sich die ungünstigen Einflüsse immer stärker geltend ... und bewirkten durch ihren Ansturm oder Widerstreit mit den günstigen Einflüssen zunächst eine Offenbarung der religiösen und sittlichen Verfassung vor dem Krieg, sodann eine Scheidung und Bestärkung der Geister in dieser Verfassung ..." Der Krieg ist in seiner religiösen und sittlichen Wirkung ein großes Unglück.

P. Alois Mager (Beuron).

Sozialwissenschaft u. Pädagogik

Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von **Franz Hitze.** gr. 8° (260 S.) M. Gladbach 1921, Volksvereinsverlag.

Wie ein freundlicher Lichtstrahl mitten in düsterem Gewölk wirkt in der namenlos traurigen Lage unseres Vaterlandes die Tatsache, daß in unserem Volk, zumal in seinem katholischen Teil, ein starker Wille und rastlos schaffende Kräfte am Werke sind. Beweis dafür liefert das vorliegende Sammelwerk. Es ist gleich hervorragend durch die Persönlichkeiten seiner Mitarbeiter wie durch die Gediegenheit seiner Beiträge. Es fällt schwer, dem einen Beitrag den Vorzug vor den anderen zu geben. Alle sind bedeutend. Keinen möchten wir vermissen. Wissenschaft und Praxis reichen sich hier die Hand zu fruchtbarster Wiederaufbauarbeit. Solange wir solche Führer haben, brauchen wir nicht düster in die Zukunft zu blicken. Das Buch gehört in die Hand vor allen jedes Gebildeten.

Wiesen, Wilh., O. S. C., **Neuzeitliche Caritashilfe.** Studien und Anregungen zum Ausbau des Laienapostolates. gr. 8° (119 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritasverlag.

Aufenanger, Wilh., Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei. gr. 8° (39 S.) Ebd. 1922.

Das dauernde Anwachsen der ersten christlichen Gemeinde stellte nach und nach so viele und verschiedenartige Anforderungen an die Gemeindevorsteher, die Apostel, daß sie ihnen, wollten sie nicht die Hauptaufgabe vernachlässigen, nicht mehr genügen konnten. Die Apostel entschieden, daß sie nur der Verkündigung des Wortes Gottes, der engeren Seelsorge obliegen könnten. Für die anderen, mehr dem Rande der Gemeinschaft zu liegenden Dienste wählten sie sieben Gehilfen aus und gaben ihnen den Namen Diakone. Auch Frauen wurden zu ähnlichen Werken herangezogen. In der neuesten Zeit hat sich zumal in den Großstädten und Industriebezirken dies Seelsorgsgebiet so erweitert, daß der Geistliche immer mehr vom Mittelpunkt weg nach der Peripherie zu in Anspruch genommen wird. Es übersteigt die Kräfte eines Seelsorgers, allem dem gerecht zu werden, was von ihm gefordert wird. Es besteht Gefahr, daß die eigentliche Seelsorge unter all den weiter abliegenden Anforderungen nicht mehr zu ihrem Recht kommt. Es wäre dies ein Schaden, der kaum mehr gutzumachen wäre. Aus diesen Bedürfnissen heraus wuchs mit innerer Notwendigkeit die Organisation heraus, die die Namen Caritashilfe, Laienapostolat oder Seelsorgshilfe trägt. Über Anfänge, Entwickelung, Aufgaben, Ziele der Seelsorgshilfe gibt uns die sorgfältig gearbeitete Schrift des P. Wiesen ein zusammenfassendes, lebendiges Bild. Es ist aus unmittelbaren Erfahrungen und gründlicher Sachkenntnis auf diesem weitverzweigten Gebiet geschrieben. Die Ausführungen sind diktiert nicht bloß von einem klaren Erkennen, sondern von einem Gemüt, das tief die Seelsorgsnöten der Zeit mitfühlt. Sie drängen zur Abhilfe, zur Tat. Mögen die ergreifenden Worte Widerhall finden im Herzen jedes Priesters, ja jedes Katholiken.

Wie die Caritashilfe in einer Industriepfarrei organisiert ist und funktioniert, darüber belehrt uns die Broschüre von Pfarrer Aufenanger in Dortmund. Es lohnt sich, dieses wunderbare Werkzeug in der Hand der Großstadtseelsorge einmal im einzelnen anzusehen. Mit Staunen sehen wir, was auf diesem Gebiet schon geleistet worden ist, aber auch, was noch zu tun bleibt.

Mayer, Heinrich, Deutsche Nationalerziehung und Katholisches Christentum. [Religionspädagogische Zeitfragen Nr. 6] gr. 8° (120 S). Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Ruhe oder Bewegung des Beobachters. Das ist aber auch noch nicht das Entscheidende. Entscheidend ist vielmehr, daß alle räumlichen und zeitlichen Dinge und Vorgänge nicht in ihrer Absolutheit, sondern nur in ihrem Bezogensein auf den Beobachter bestimmt werden können. Da unsere Sinneswahrnehmungen raumzeitlich bedingt sind, vermitteln sie uns nicht das Ansichsein von Raum und Zeit, sondern nur ihr Bezogensein zum wahrnehmenden Sinnesorgan. Damit wird aber philosophisch eine Frage berührt, die an der Wurzel des Kantschens Denkens lag. Sie ist es, die letzten Endes von der Einsteinschen Relativitätslehre vom neuen in den Vordergrund gebracht wird. Wenn die Relativitätstheorie endgültig bewiesen werden könnte, wären naturwissenschaftliche Tatsachen gegeben, zu deren Erklärung wir uns irgendwie der Kantschen Grundauffassung nähern müßten, daß die Dinge in unserer Erkenntnis nie in ihrem „Ansich", sondern nur in ihrem Bezogensein auf den Erkennenden gegeben sind. Und ein Ding in seinem Ansichsein und dasselbe Ding in seinem Bezogensein dürfen nicht durch das Gleichheitszeichen miteinander verbunden werden. Wir verweisen auf einen Aufsatz in der „Augsburger Postzeitung" (1921, 4. Sonntagsbeilage): „Einsteinsche Relativitätslehre und Weltanschauung". Selbstverständlich wären damit weder Subjektivismus noch Relativismus bewiesen. Wir hätten es nach wie vor mit objektiver Wahrheit zu tun.

Heuvers, Hermann, S. J., **Der Buddhismus und seine religiöse Bedeutung für unsere Zeit.** (Abhandl. aus Missionskunde und Missionsgeschichte, 25. Heft.) kl. 8° (53 S.) Aachen 1921, Xaverius-Verlag.

Die Schrift erfüllt eine sehr zeitgemäße Aufgabe. Sie gibt einen vorzüglichen Überblick und eine auf die Hauptgedanken sich beschränkende Zusammenfassung des Buddhismus. Sie zeigt in der Tat, wie das Vorwort will, „daß der Buddhismus im tiefsten Grund eine glänzende Rechtfertigung des Christentums ist". Das kann gerade in der Gegenwart, wo Theosophie und Anthroposophie werbend durch die Lande ziehen und eine „Schule der Weisheit" nach Darmstadt lockt, nicht laut genug verkündet werden. Wir wünschen dem ausgezeichneten Schriftchen die allerweiteste Verbreitung. Es leistet Missionsarbeit.

Dreiling, Dr. Raymund, O. F. M., **Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges.** Eine psychologische Untersuchung. gr. 8° (159 S.) Paderborn 1922, Schöningh.

Ein erfahrener Feldseelsorger und geschulter Experimentalpsychologe untersucht hier ein Problem, das, über Kriegs- und unmittelbare Nachkriegszeit hinaus, für Religionspsychologie, Moraltheologie und Pastoral von bleibender Bedeutung sein wird. Wer selber in der Feldseelsorge von Anfang bis zum Schluß des Krieges stand, folgt mit gespanntem Interesse den Ausführungen des in Theorie und Praxis gleich tüchtigen Verfassers. Er wird ihm in allen wesentlichen Punkten zustimmen. Der verschiedenartige und vielgestaltige Stoff, den es zu meistern galt, ist methodisch scharf gegliedert. Zuerst werden die wissenschaftlichen Grundlagen der Kriegspsychologie gelegt. Im besonderen werden dann die Psychologie der Front und die der Etappe behandelt. Es wird ferner der Einfluß des Krieges auf das religiöse und das sittliche Leben der Armee untersucht. Ein besonderer Abschnitt ist den Ursachen gewidmet, die gerade in diesem Krieg auf Religion und Sittlichkeit des Heeres schädlich wirkten. Ein eigenes Stadium in dieser Entwickelung stellt die Zusammenbruchszeit dar. Es wird dann die Rolle der Feldseelsorge dieser Entwickelung gegenüber näher bestimmt. Die bedeutsame Untersuchung schließt ab in zwei weiteren Abschnitten, von denen der eine die Ergebnisse der religiös-sittlichen Beeinflussung des Heeres durch den Krieg, der andere das Versagen der Religion und Moral im Weltkrieg behandelt. — Ich glaube, der Verfasser formuliert treffend die Überzeugung aller derer, die sich ein Urteil in diesen schwierigen Fragen erlauben dürfen, wenn er zusammenfassend sagt: „Beim Kriegsausbruch herrschten die günstigen Einflüsse bei weitem vor und bewirkten eine fast allgemeine religiöse und sittliche Erhebung. Schon bald nach

dem Kriegsausbruch machten sich die ungünstigen Einflüsse immer stärker geltend ... und bewirkten durch ihren Ansturm oder Widerstreit mit den günstigen Einflüssen zunächst eine Offenbarung der religiösen und sittlichen Verfassung vor dem Krieg, sodann eine Scheidung und Bestärkung der Geister in dieser Verfassung ..." Der Krieg ist in seiner religiösen und sittlichen Wirkung ein großes Unglück.

P. Alois Mager (Beuron).

Sozialwissenschaft u. Pädagogik

Soziale Arbeit im neuen Deutschland. Festschrift zum 70. Geburtstag von **Franz Hitze.** gr. 8° (260 S.) M. Gladbach 1921, Volksvereinsverlag.

Wie ein freundlicher Lichtstrahl mitten in düsterem Gewölk wirkt in der namenlos traurigen Lage unseres Vaterlandes die Tatsache, daß in unserem Volk, zumal in seinem katholischen Teil, ein starker Wille und rastlos schaffende Kräfte am Werke sind. Beweis dafür liefert das vorliegende Sammelwerk. Es ist gleich hervorragend durch die Persönlichkeiten seiner Mitarbeiter wie durch die Gediegenheit seiner Beiträge. Es fällt schwer, dem einen Beitrag den Vorzug vor den anderen zu geben. Alle sind bedeutend. Keinen möchten wir vermissen. Wissenschaft und Praxis reichen sich hier die Hand zu fruchtbarster Wiederaufbauarbeit. Solange wir solche Führer haben, brauchen wir nicht düster in die Zukunft zu blicken. Das Buch gehört in die Hand vor allen jedes Gebildeten.

Wiesen, Wilh., O. S. C., **Neuzeitliche Caritashilfe.** Studien und Anregungen zum Ausbau des Laienapostolates. gr. 8° (119 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritasverlag.
Aufenanger, Wilh., Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei. gr. 8° (39 S.) Ebd. 1922.

Das dauernde Anwachsen der ersten christlichen Gemeinde stellte nach und nach so viele und verschiedenartige Anforderungen an die Gemeindevorsteher, die Apostel, daß sie ihnen, wollten sie nicht die Hauptaufgabe vernachlässigen, nicht mehr genügen konnten. Die Apostel entschieden, daß sie nur der Verkündigung des Wortes Gottes, der engeren Seelsorge obliegen könnten. Für die anderen, mehr dem Rande der Gemeinschaft zu liegenden Dienste wählten sie sieben Gehilfen aus und gaben ihnen den Namen Diakone. Auch Frauen wurden zu ähnlichen Werken herangezogen. In der neuesten Zeit hat sich zumal in den Großstädten und Industriebezirken dies Seelsorgsgebiet so erweitert, daß der Geistliche immer mehr vom Mittelpunkt weg nach der Peripherie zu in Anspruch genommen wird. Es übersteigt die Kräfte eines Seelsorgers, allem dem gerecht zu werden, was von ihm gefordert wird. Es besteht Gefahr, daß die eigentliche Seelsorge unter all den weiter abliegenden Anforderungen nicht mehr zu ihrem Recht kommt. Es wäre dies ein Schaden, der kaum mehr gutzumachen wäre. Aus diesen Bedürfnissen heraus wuchs mit innerer Notwendigkeit die Organisation heraus, die die Namen Caritashilfe, Laienapostolat oder Seelsorgshilfe trägt. Über Anfänge, Entwickelung, Aufgaben, Ziele der Seelsorgshilfe gibt uns die sorgfältig gearbeitete Schrift des P. Wiesen ein zusammenfassendes, lebendiges Bild. Es ist aus unmittelbaren Erfahrungen und gründlicher Sachkenntnis auf diesem weitverzweigten Gebiet geschrieben. Die Ausführungen sind diktiert nicht bloß von einem klaren Erkennen, sondern von einem Gemüt, das tief die Seelsorgsnöten der Zeit mitfühlt. Sie drängen zur Abhilfe, zur Tat. Mögen die ergreifenden Worte Widerhall finden im Herzen jedes Priesters, ja jedes Katholiken.

Wie die Caritashilfe in einer Industriepfarrei organisiert ist und funktioniert, darüber belehrt uns die Broschüre von Pfarrer Aufenanger in Dortmund. Es lohnt sich, dieses wunderbare Werkzeug in der Hand der Großstadtseelsorge einmal im einzelnen anzusehen. Mit Staunen sehen wir, was auf diesem Gebiet schon geleistet worden ist, aber auch, was noch zu tun bleibt.

Mayer, Heinrich, Deutsche Nationalerziehung und katholisches Christentum. [Religionspädagogische Zeitfragen Nr. 6] gr. 8° (120 S). Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Wir dürfen ob der Trauer über unser zusammengebrochenes, gedemütigtes Vaterland die Hände nicht untätig in den Schoß sinken lassen. Schonungslose Gewissenserforschung soll uns die inneren Übel aufdecken, die unseren Niedergang mitverschuldet haben. Sie wird uns zeigen, daß unsere Erziehung der Vorkriegszeit weder wahrhaft national, noch tief katholisch war. Soll unser Vaterland den Weg zur Höhe wieder finden, dann muß unsere Jugend im echt nationalen und christlichen Geist erzogen werden. Ein ausgezeichneter Führer auf dieser Bahn ist ohne Zweifel die Schrift von Heinrich Mayer. Es werden hier Grundsätze entwickelt, von denen jede Schul- und Erziehungsreform getragen sein muß, soll sie ihr Ziel nicht verfehlen. Ziel der Erziehung aber soll nach den Worten des Verfassers sein: „Sei ein würdiges Kind deines Vaterlandes! Sei ein brauchbares Glied deines Staates! Sei ein ganzer, aufrechter Christ!"

Die katholische Arbeiterbewegung hrsg. v. d. Verbandzentrale der kath. Arbeitervereine Westdeutschlands. 3. Heft Unsere Kulturarbeit von Dr. Otto Müller u. Unsere Arbeit in Wirtschaft u. Staat von Wilhelm Eltes. gr. 8° (44 S.) 5. Heft Der Berufsgedanke und die industrielle Lohnarbeiterschaft von Dr. J. Joos gr. 8° (29 S.) M. Gladbach 1921, Volksvereinsverlag.

Das dritte Heft führt die Aufgaben vor, die wir Katholiken in kultureller, staatsbürgerlicher und wirtschaftlicher Beziehung zu leisten haben. — Der erste Vortrag erörtert die Frage wie der gottesgläubige Mensch gleichmäßig Verstandes- und Willenskultur treiben soll. Der zweite Vortrag macht Einzelvorschläge, wie eine staatliche und soziale Neuordnung erreicht werden könne, die der Weltanschauung des gläubigen Christen und den Lebensforderungen des aufstrebenden Arbeiters entspricht.

Das fünfte Heft legt recht schön dar, wie die äußeren Erfolge und Freiheiten, welche die Revolution dem Arbeiter brachte, ihn innerlich nicht befriedigen. Joos zeigt die Wege, auf denen die Seele der Industriearbeiterschaft noch gerettet werden kann.

P. Alois Mager (Beuron).

Aus Gabriel Wügers romantischer Zeit.

(Zu unserem Bilde.)

Die große „deutsche allgemeine und historische Kunstausstellung" in München vom Jahre 1858 bildete einen bedeutsamen Wendepunkt in Wügers Art und Stoffwelt. Denn neben seinem „Kain und Abel", seinem ersten selbständigen Gemälde und zugleich dem letzten Zeugen eines Einflusses, in dem sich die Kaulbach'sche Komponierschule mit der in Dresden (Sommer 1856) erworbenen Rubens'schen und van Dyck'schen Aktbehandlung zu einen suchte, hatte er hier ein „Grethchen im Gebet" („Ach, neige, du Schmerzenreiche") ausgestellt. Es war nicht das einzige Grethchenbild des Ausstellungspalastes; in der Gestalt Grethchens verkörperte sich die ganze weiche Romantik jener zwei Jahrzehnte nach Goethes Tode. Und es war kein Zufall, daß Wügers Grethchen so auffällig die Züge und das Gebaren der Marie Seebach an sich trug, die im Sommer 1854 den Dingelstedtschen Mustervorstellungen mit ihren Darbietungen tragischer Frauengestalten, vorab Grethchens und Klärchens, einen unerhörten Glanz verlieh. Sie ist's gewesen, die den fünfundzwanzigjährigen Jakob Wüger zu Faust und Egmont wies. „Das Grethchen im Gebet" fand selbst vor dem scharfen Kritiker der allgemeinen Kunstausstellung, Julius Grosse, Gnade; es wurde von Frau von Seeburg angekauft, und der Erfolg, den es im Kreise dieser kunstsinnigen Frau fand, förderte das zweite große Grethchenbild — Grethchen am Spinnrocken, „Meine Ruhe ist hin, mein Herz ist schwer" —, das Wüger in seiner Heimat Steckborn im Thurgau 1859 in Angriff nahm und dessen Karton er 1860 vollendete. Es war Freund Jos. Vinzenz Obwezer, der spätere Malerbenediktiner P. Paulus von Gries († 1875), der ihm vom wachsenden Ruhme seines ersten Grethchenbildes aus München immer wieder Bericht erstattete. Dann folgte 1860 eine Bleistiftzeichnung „Faust bietet Grethchen seine Begleitung an" („Bin weder Fräulein,

weder schön, kann ungeleitet nach Hause gehn"). Kurz nachher — im Frühjahr 1860 — zog Wüger seinen Freunden Lenz und Obwexer in die alte Kunststadt Nürnberg nach. Der Bannkreis des genialen, mit nicht zu überbietender Härte gegen sich selbst seinem unverrückbaren Ziele zustrebenden späteren Altmeisters der Beuroner Schule drängte ihn dort männlicheren Stoffen zu. Hatte aber Grosse damals immerhin noch das „Studierte" im „Ausdruck des Kopfes" seines Grethchens getadelt, so wurden vorerst in Nürnberg bald seine Frauenantlitze anmutiger und natürlicher. Über den Grund dieser Erscheinung ein andermal; für heute nur die Bemerkung, daß sich Wüger im Laufe seines Nürnberger Aufenthaltes erst dem Geheimnisvollen und Dämonischen im Weibe („Gertrud von Warth"; „Lorelei"), dann aber gar dem Schauerlichen überhaupt auf kurze Zeit zuwandte. Den Abschluß dieser Richtung bildet eine Anzahl Skizzen zu einem gewaltigen Bilde von „Fausts und Mephistopheles' Vorbeiritt am Rabensteine" vom Jahre 1862. Das Jahr vorher hatte die „Valentinszene" (Fausts Ständchen vor Grethchens Fenster) hervorgebracht, deren Original sich in Beuron befindet. Nicht das Altertümliche der Pegnitzstadt, nicht der Henkersteg oder die „eiserne Jungfrau" hatten in Wüger diese Liebe zum Schauerlichen hervorgerufen, auch nicht jene sechswöchentliche Krankheit, aus der ihn erst Lenzens und Obwexers vereinte zauberische Darstellungen des Christmarktes an der Frauenkirche mit seinen wunderbaren Bratwurst- und Heringsdüften herausrissen, sondern tiefgehende seelische Leiden; doch immer wieder rettete er sich unter der Führung seines Grethchens zum Glauben an das reine Weib empor. So sind seine Skizzen zu einem symbolischen Gemälde „der Glaube" — dargestellt als ein ans Kreuz geschmiegtes Weib — zu verstehen. Aber Nürnberg machte ihn alles in allem historischer und wies ihn von Goethe an Schiller und von diesem an jenen gewaltigen Zyklus von Bildern zur Schweizergeschichte, der ihn noch in Florenz und Rom 1863 fesselte. Und nicht nur historischer, sondern auch katholischer: seine Grethchengestalt verklärte sich mehr und mehr, bis endlich, besonders nach seiner Konversion am 8. Dezember 1863, jene wundersamen Madonnen vor seinem Geiste aufstiegen, die immer reiner, immer himmlischer wurden, um in Rom zunächst im Typus der Lukasmadonna von St. Maria Maggiore zu gipfeln.

Diesem Grethchenzyklus nun ist das Bild einzufügen, das ich hiermit seiner sechzigjährigen Vergessenheit entreiße. Ich fand es im Nachlasse des vielzufrüh für die geschichtliche und christliche Kunst verstorbenen Adam Huber († 1863 in München), dem es von Wüger vor seiner Abreise nach Steckborn im Dezember 1858 zum Andenken hinterlassen wurde. Hubers Sohn, der bekannte Münchener Antiquar Hans Huber, hat mit dem Bilde auch treu die Überlieferung der Autorschaft gehütet. Das kleine Ölgemälde, offenbar gleichzeitig mit dem „Grethchen im Gebet", also um 1857—1858 entstanden, zeigt trotz der feinen Dämmerstimmung und trotz des in Einzelheiten großen Verständnisses für den Dichter, trotz des wohlerwogenen Kolorits und der Zeichnung immerhin noch starke Mängel. Es mag auf den ersten Anblick an der unklaren architektonischen Situation liegen, daß das Bild schon als solches keinen völlig geschlossenen Eindruck macht. Jedenfalls fühlte Wüger die vorläufige Unzulänglichkeit seiner Auffassung und ließ es erst einmal bei dieser sonst sauber ausgeführten Ölskizze bewenden. Vermutlich liegen noch manche Bilder und Blätter ähnlicher Art zu München, Nürnberg oder Rom in privaten Sammelmappen verborgen, wenigstens schreibt Wüger einmal in einem kleinen, für eine kunstgeschichtliche Publikation berechneten Curriculum vitæ vom Jahre 1868: „Bei meinem Interesse für das Mittelalter beschäftigte ich mich gerne mit . . . Faust, zu welchem ich viele Zeichnungen und mehrere Bilder gemacht". Sicherlich hat sich Wüger auch mit diesem Vorwurf „Nachbarin, Euer Fläschchen" in vielen Varianten Mühe gegeben, es war so seine Art; meinte doch sein Freund Erxleben 1859, es wäre besser für ihn, wenn er keines der Freskenbilder des Münchener Nationalmuseums in Auftrag bekäme, da er bei seiner Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit in der Ausführung niemals auf seine Kosten kommen würde. Wie ihn tatsächlich sein „Grethchen" beschäftigte, zeigt eine Reihe sehr umfangreicher Briefe an Lenz aus Steckborn Herbst 1859 bis Februar 1860. In einem lesen wir die Stelle: „Eine andere Komposition aus Faust: die erste Begegnung von Faust und Grethchen, „bin weder Fräulein, noch auch schön, kann ungeleitet nach Hause gehn", hatte ich in letzter Zeit auch fertig gemacht und ich glaube, daß es eine von meinen besten Kompositionen ist und der Gegenstand noch sehr neu und dankbar, aber die würde in meinen

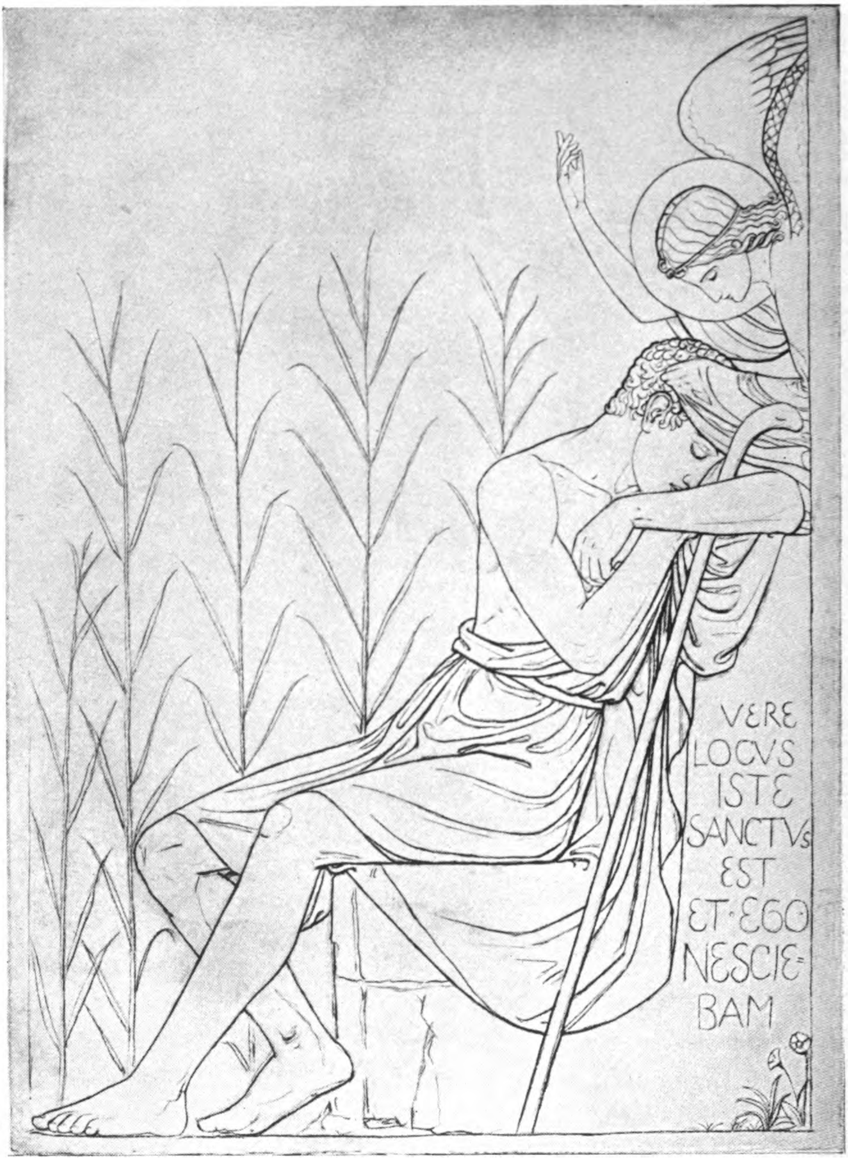
jetzigen beschränkten Verhältnissen nicht ausführbar sein und würde mich zu lange aufhalten, und da habe ich nun das andere („Grethchen am Spinnrade") gewählt, mögen nun die Leute sagen, das sei etwas Sentimentales, oder was ihnen sonst einfällt, es hat mich nun einmal gefreut, und wenn es auch schon ein paar mal gemacht ist, kann doch niemand sagen, daß es abgedroschen wäre, und meines Wissens hat sich noch kein guter Meister daran versucht, was sonst oft von vornherein entmutigt."

Warum nur war den Wügerschen Grethchengestalten, von jener ersten im Besitze der Frau von Seeburg abgesehen, der äußere Erfolg versagt, während seine „Lorelei" (1861) nicht nur vom Münchener Kunstverein angekauft wurde, sondern sogar an Goldberg einen Stecher fand? Sie waren zu heilig. Das erkennen wir schon aus jener von ihm gezeichneten Zwischengestalt zwischen Himmel und Erde, der hl. Genovefa (1862); wurden doch selbst die edlen Frauen seines Kreises unter seinem Stifte Heilige, wie jene mehrfach aufgenommene Marie l'Allemand in Nürnberg, deren schönen Arm er in der „Lorelei" verewigte. Die Zeit der frommen Grethchen war vorüber, und auch der „schmerzlich-süße Nachtigallenton" der Seebach fand nicht mehr ungeteilten Beifall. Die leidenschaftlichen Grethchen vom Schlage der Liezen-Mayer und Genossen zeigten die Wende der Romantik an. Leidenschaft in diesem Sinne war Wügern versagt, und seine Grethchen waren nicht nur zu heilig, sie waren auch zu lyrisch; es fehlte ihnen noch jene erschütternde Tragik, die erst später an Wügers Horizont ihr Haupt erheben sollte. Damit mangelte unserem Bilde „Nachbarin, Euer Fläschchen" also doch so ziemlich die Hauptsache: denn wer wie Wüger die Domszene bei Goethe nur als Duett erfaßte, würde eines außer Acht lassen, das diese Ohnmachtszene über einen in dumpfer Kirchenluft nicht ungewöhnlichen Vorfall hinaushebt, den erschütternden, auf bange Gewissensfragen symbolisch antwortenden Chor des »Dies irae«. Dieser »Dies irae«-Stimmung im Dreiklang eines rein seelischen Spieles vermochte Wüger nicht gerecht zu werden; ein bischen Weihrauchduft um hohe Pfeiler allein tuts noch nicht. Auch das Volk braucht — zumal in der stillen Portalecke — neben seiner einfachen, alltäglichen Frömmigkeit keine besondere Ergriffenheit zur Schau zu tragen. Das musikalische Element der furchtbaren Sequenz des Requiems muß wesentlich ins Malerische umgesetzt sein: dazu bot sich Wügern die zwischen Musik und Malerei liegende Form der Architektur an. Aber es fehlte ihm in München hiefür die Anschauung; er war gezwungen, aus bildhaften Erinnerungen ein anempfundenes, nur dem ungeübten Blicke in etwa wahrscheinliches Gefüge vorzutäuschen. Die unklare architektonische Situation, von der ich oben sprach, ist also nicht bloß eine nebensächliche Angelegenheit, sondern ein wesentliches Versagen. Erst Nürnberg konnte da Abhilfe schaffen, und es tat's, indem es den ganz anders gearteten Künstler über seine nebelhafte, romantische Stimmung durch ihre sachliche Klärung hinaushob und ihn auf höhere Aufgaben hinwies. Er erkannte später selbst die Unzulänglichkeit des persönlichen Zwanges in seinen Grethchenbildern, denn er sagt zu seiner Ankunft in Rom 1863: „Bis dahin hatte ich mich auf den verschiedensten Gebieten versucht, doch immer nebenbei biblische und legendarische Stoffe mit Vorliebe behandelt, und nur die Besorgnis, derartige Bilder nicht verkaufen zu können, konnte mich bewegen, mich mit profanen Gegenständen zu befassen." Aus diesem Geständnis heraus ist allerdings begreiflich, daß den Grethchenbildern Würgers nicht nur der äußere, sondern auch der innere Erfolg, die Vollendung, versagt blieb.

Und doch hatte die Romantik in Wügers Entwicklung ihren naturgemäßen Platz: sie war gleichsam ein reinigender Filter für die unklaren Anschauungen seiner stürmischen Jugend. Im Jahre 1857, eben zum Beginn der Grethchenzeit hieß das Problem zweier Kohlezeichnungen noch „der gefesselte Satan"; im Jahre 1865, nach Absetzung der Hefe, lautete dasselbe Thema „Erzengel Michael". Wügers Auge hatte sich vom niedrigsinnlichen Akte des Teufels zum Grundgedanken siegreichen Lichtes erhoben.

P. Ansgar Pöllmann (Beuron).

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Beuroner Schule: Jakobs Traum in Bethel (Gen. 28)

Wandgemälde, Montekassino — Nach dem Karton.

Der Weg zu Gott
in der Regelerklärung des Johannes von Kastl O. S. B.

Von P. Erhard Drinkwelder (St. Ottilien).

(Fortsetzung).

Kap. 7. Die Jakobsleiter, deren Bild die ganze Darstellung des 7. Kapitels beherrscht, schaut Jakob, während sein Haupt auf einem Steine ruht. Der Stein ist Christus, wie Johannes im Anschluß an alte Erklärer sagt. „Wer Christus von Herzen anhängt, dessen Haupt ruht auf einem Stein." Der Aufstieg auf der Leiter ist ein Aufstieg zu Christus. Im ersten Teile des Aufstieges verachten wir uns selbst, im zweiten fliehen wir alle Auszeichnung wie Christus vor dem Volke flieht, das ihn zum König machen will, im dritten Teile streben wir nach Erniedrigung wie Christus, der sich demütigte (Phil. 2, 8). Demütig war seine Geburt, demütig sein Leben, demütig sein Sterben. Das sind die drei Hauptsprossen der Leiter unseres Aufstieges, wie ja auch eine Leiter oben, unten und in der Mitte stärkere Sprossen hat, um die beiden Seiten zusammenzuhalten. In diese drei Hauptsprossen der Demut Christi sind die zwölf Sprossen des hl. Benedikt einzufügen.

Der Aufstieg auf der Leiter ist die Beschauung, der Abstieg das Mitleid mit den Menschen, die unserer Hilfe bedürfen.

Der Sinn der Demut ist das Streben, sich nach bestem Können der Demut Christi gleichförmig zu machen. Sie macht den Menschen ruhig und milde, den Gott durch seine Gnade beruft, um ihn durch die Früchte guter Werke barmherzig zur Glorie zu führen. Gottes Gnade verbindet die beiden Seiten der Leiter, Leib und Seele, zu einträchtigem Wirken.

Nachdem Johannes eine Übersicht über die zwölf Demutstufen in der Darstellung des hl. Thomas (S. Th. 2 2ae qu. 161 art. 6) gegeben und ihnen zwölf Stufen der Hoffart gegenübergestellt hat, beginnt er seine selbständige Erklärung in dem Sinne, daß die zwölf Stufen eine allmähliche Entwicklung des Seelenlebens unter dem Einfluß der göttlichen Gnade darstellen. Sie sind nur Vorstufen zu einer Höhe, die über sie hinausliegt, zum Hochland der vollendeten Gottesliebe.

Dieser Auffassung entsprechend kommt schon auf der ersten Stufe dem steten Denken an das Ewige Leben eine besondere Bedeutung zu. Dieser Gedanke an das Ewige Leben wird zum Pilgerlied auf der Reise ins heilige Land der Gottesliebe, ja zum Tanzlied heiliger Sehnsucht, Himmelsklänge Ewigen Lebens klingen schon in diesem Liede an; es ist unseres Lebens großes Lied: magnum carmen, in quo animus exsultat, eo quod animum elevat et, quantum potest,

ad illum suspirando saltat. Adam von St. Viktor kennt neun Töne dieses Hohen Liedes: Echten Glauben, wahre Demut, Bezähmung des Fleisches, ernste Zucht, Wahrhaftigkeit im Reden, liebevolles Mitleid mit den Brüdern, Geduld in Drangsal, Sehnsucht nach der Ewigkeit, unerschütterliche Festigkeit der Seele.

In der vierten Demut-Stufe wird der Mönch zum Opfer. Die Opfertiere werden dazu aufgezogen und auf die Weide geführt, um als Opfer geschlachtet zu werden. So wird auch der Mönch im Speisesaal genährt, im Krankenzimmer bedient und im Kloster gehütet, um Christi Opfer zu werden. Als Opfer Christi soll er unter dem Schwerte des Gehorsams sterben, wie Christus alles geduldig ertragen und seinen Mund nicht öffnen. So wird er für ein Opferlamm gehalten werden, nach dem Beispiel dessen, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wurde (Js. 53, 7). So soll der Mönch von anderen beurteilt werden, und diese Auffassung soll er auch von sich selbst haben. Dann wird er es verstehen, daß mit der wachsenden Verinnerlichung auch die zu überwindenden Schwierigkeiten wachsen. Sind sie aber überwunden, und ist die zwölfte Stufe erstiegen, dann öffnet sich vor dem Glücklichen das Wonneland göttlicher Liebe. Jeder Mönch, ja jeder Christ, der nicht wieder zurücksinkt, sondern auf der einmal erklommenen Höhe ausharrt, wird zu dieser Gottes- und Nächstenliebe gelangen. Die Höhe der Himmelsleiter ist die Liebeswonne, die St. Paulus im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes mit dem Hohen Lied der Liebe besingt. Das ist die Liebe, jene Tugend, mit der wir uns, wie Augustin sagt, nach Gottes Anschauung und Genuß sehnen, die anhebt mit der Läuterung von den Sünden, sich im weiteren Verlauf vertrauensvoll der Tugend zuwendet, um endlich im Guten, als in dem ihr Naturgemäßen zu ruhen und sich darin zu freuen. So werden die Christen zu Heroen der Liebe, zunächst auf der Pilgerreise dieses irdischen Lebens, dann dort im Vaterland. Das Maß der Liebe läßt sich nach Johannes an zwanzig Zeichen erkennen. Aus ihnen sieht man, ob man das Gute schon aus guter Gewohnheit und Freude an der Tugend selbst tut. Die zwanzig Zeichen bilden einen Stufengang des geistlichen Lebens für sich, wie denn Johannes im Geiste seiner Zeit überhaupt eine Vorliebe für Aufstellung von Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens hat, um dieses in seinem Wachsen und Werden von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Nirgends aber weist er wie gesagt einem Stufengange ausschließliche Geltung zu. Oft entnimmt er die Stufen den ihm vorliegenden Werken anderer Geisteslehrer. Das erste von den zwanzig Zeichen, ob die Tugend aus wahrer

Christusliebe geübt werde, wie es Benedikt am Schlusse des siebenten Kapitels annimmt, ist nach Johannes die Reue über die begangenen Sünden. Diese und die folgenden acht vorbereitenden Stufen führen zur Offenbarung göttlicher Wahrheiten (10. Zeichen), die mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß wir nicht mehr Knechte, sondern Kinder Gottes sind, denen Christus kund tut, was er vom Vater gehört hat. Die Nächstenliebe wächst zur Bereitschaft, für den Nächsten zu sterben (11. Zeichen) und zur Feindesliebe (12. Zeichen). Alles Widrige wird gern und geduldig ertragen, allem wird um der Nachfolge Christi willen entsagt, alle Furcht außer der wahren Gottesfurcht verschwindet (13.—15. Zeichen). Nun beginnt das Beten der Seele aus der Tiefe ihres Innern (profunda et intima suspiria mentis) und ihr ununterbrochenes Sehnen nach dem höchsten Gut (16. und 17. Zeichen). Das Interesse für alles Vergängliche schwindet, das ganze Leben wird mehr und mehr zu einem „Warten", und in dem Maße als Gottes Liebe in ihrer Süßigkeit empfunden wird, schmeckt alles andere bitter (18. und 19. Zeichen). Nun kann sich die Liebe bis zur Ekstase steigern, bis zur übersprudelnden und berauschenden Liebe, in der das eigene Selbst und die ganze Umwelt versinkt und vergessen wird. Da wird zu Wahrheit und Wirklichkeit das Wort: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern in mir lebt Christus" (Gal. 2, 20).

Kap. 8—19. Die Bemerkung des hl. Benedikt über das betrachtende Lesen im 8. Kapitel veranlaßte Johannes, die Ausführung Hugos von St. Viktor über die Betrachtung wiederzugeben. In der Erklärung der Chor-Ordnung legt er besonderen Wert auf die Bedeutung der getroffenen Psalmenwahl für das innere Leben. Als Ganzes genommen sind ihm die Tagzeiten eine Verherrlichung Christi. Christus ist ja die Sonne, deren Lauf die Lieder und Gebete der Chores mit Sonnensehnsucht begleiten. Folgen wir der Christus-Sonne, die um unseretwillen untergegangen ist, dann werden wir durch Christus auch zum Aufgang des Lichtes in seiner Auferstehung und zum Morgenstern geführt werden. Zur Morgenstunde (Laudes) ist ja Christus siegreich vom Tode erstanden und hat sein Volk befreit; zur Morgenstunde wird er wiederkommen, um Gericht zu halten. Mit den Liturgikern seiner Zeit denkt Johannes bei den einzelnen Horen an bestimmte Ereignisse aus dem Leben und Leiden Christi und faßt diese Erinnerungen in einem Verse des Goffredo von Trani zusammen.

Die Laienbrüder, welche sich am Chore nicht beteiligen, mögen statt jeder Hore eine bestimmte Anzahl Vaterunser beten. Sie und die Chormönche mögen während des durch sieben kanonische Horen ge-

heiligten Tages betrachten: die sieben Wohltaten Christi, die sieben Freuden von Christi Mutter, die sieben Vergießungen des kostbaren Blutes Christi, die sieben Ordnungen der Heiligen im himmlischen Vaterland, die sieben Beleidigungen Gottes durch die sieben Hauptsünden, die sieben Höllenstrafen, dargestellt in den sieben Plagen der Geheimen Offenbarung und die sieben Gaben des Himmels d. h. für die Seele: Gott schauen, lieben und an ihm festhalten, für den Leib: Klarheit und Beweglichkeit, Feinheit und Leidensunfähigkeit.

In den fünfzehn Gradualpsalmen, die Benedikt auf die kleinen Tageshoren verteilt, sieht Johannes fünfzehn Stufen der Liebe auf dem Weg zur Drei-Einigkeit. Der Psalm, welcher vom Gesetz und von der Gottesliebe in der Erfüllung des Gesetzes handelt, der 118., ist darum ein rechter Sonntagspsalm. Denn Gott ist ja die Liebe, und will allen, die im Gesetz aus Liebe tätig sind, Lohn und Ruhe sein. Vier Abschnitte dieses Psalmes gehen statt der sonst üblichen drei in der Prim den anderen Horen voraus, weil wir durch vier Tugenden hier auf Erden in Christus tätig sind und so zu unserem Ziel gelangen.

Da in der Überschrift des 17. Kapitels vom Gesang der Psalmen die Rede ist, ergeht sich Johannes in der Erklärung dieses Kapitels in längerer Ausführung über den Kirchengesang. Er beklagt die „Neuerungen und Sonderbarkeiten" seiner Zeit, d. i. wohl die Auswüchse des beginnenden mehrstimmigen Gesanges und stellt den Grundsatz auf, durch den Gesang müsse „des Menschen Gemüt auf Gott gelenkt werden". Was Plato, Boethius, Augustin und Hugo von St. Viktor über die Wirkung der Musik zu sagen wissen, bringt Johannes in geschickter Auswahl und Zusammenstellung. Trotz der Hochschätzung des Gesanges hält er es aber mit Gregor d. Gr. für edler, die Menschen durch Predigt und Unterricht zu Gott zu führen als durch Gesang.

Die Seele der Psalmodie ist nicht die Melodie und nicht das Wort, sondern die Anteilnahme des Innern. Der Gedanke an Gottes Gegenwart, die Johannes mit den Worten des hl. Thomas erklärt, gibt dem Gebet Weihe und Würde. So wird es zu einem Dienste Christi in heiliger Furcht. Wenn das Herz nicht betet, müht sich die Zunge umsonst. Mit Lust und Freude sollen wir Gott lobsingen. Eine dreifache Aufmerksamkeit ist beim Chorgebet möglich: Auf die einzelnen Worte achten wir, um nicht zu irren, auf den Sinn der Worte achten wir, um der Zerstreuung zu entgehen, auf den Zweck des Gebetes, auf Gott und auf die Sache, um die wir beten,

sollen wir am meisten achten. Dabei können wir auf alles andere, wohl selbst auf die einzelnen Worte vergessen. Es ist gleichsam die ganze Süßigkeit aus ihnen ausgesogen. Wie Öl aus dem Felsen, wie Honig aus hartem Gestein fließt aus den Worten geistliche Einsicht und fühlbare Andacht.

Mit einem Hinweis auf die „Andacht" (devotio) schließt Johannes die Erklärung des 19. Kapitels, um ihr in der Erklärung des folgenden Kapitels seine ganze Aufmerksamkeit zuzuwenden.

An dieser Stelle wird mit Absicht die Form der bloßen Erklärung verlassen und eine eigene Abhandlung über die Andacht, wieder großenteils im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin, eingeschoben. Die Lauterkeit der Seele kann unter dreifacher Rücksicht betrachtet werden: nach ihrem Gegenstand, nach der Stärke des Gefühls und nach der Dauer des Verlaufs. Ist Gott selbst Gegenstand der Andacht, dann ist diese, was das Objekt betrifft, am lautersten und wieder dreifach: Die Versenkung in die göttliche Erhabenheit führt zur Bewunderung, die Betrachtung der unendlichen Liebe Gottes gegen uns zu freudiger Gegenliebe, die Vertiefung in die liebreichste Güte Gottes, wie sie in sich ist, führt zu unaussprechlichem inneren Jubel in Freude, in Liebe.

Das Gefühl der Andacht kann aber auch um seiner selbst willen lauter genannt werden, wenn es einen gewissen Grad innerer Stärke erreicht. So kann die Reue über die Sünden lauter sein, trotzdem das Objekt dieses Gefühls, die Sünde, das Gegenteil von lauter ist.

Durch die Dauer wird jene Andacht lauter, die unserem Seelenzustand am besten entspricht und die sich darum häufiger einstellt. Sie wird erkannt an der tiefinnerlichen Dankbarkeit für Gottes Wohltaten, an der bewundernden Anerkennung von Gottes Majestät, an der Sehnsucht nach der göttlichen Flammenglut.

Lauter ist die Andacht, die aus geläuterten Seelenkräften hervorgeht, wenn der Verstand, vom Wahrheitslicht erleuchtet, der Wille von Liebesglut entflammt wird und das Gedächtnis in Gott festen Halt und Ruhe findet. Eine solche Andacht kann nur Gott selbst im Menschen wirken, der Mensch kann sie sich selbst nicht geben.

Ihre Lauterkeit und Vollkommenheit liegen nicht im Belieben des selbsttätigen Menschen, sondern sind ein freies Gnadengeschenk Gottes; denn der Heilige Geist weht, wie, wann und in wem er will, gemäß dem Vers:

Tu spiras, ubi vis, tu munera dividis, ut vis,
Das cui vis, quantum vis, tempore, quo vis.
Du wehst, wo du willst, teilst Gaben aus, wie du willst,
Schenkst, wem du willst, wieviel du willst, wann du willst.

Doch können wir uns zur Aufnahme dieser Gaben bereiten. Den Weg dazu faßt Johannes in zehn kurze Forderungen zusammen, die er Adam von St. Viktor entnimmt. Sie geben in einer der vielen Formen die stets gleiche Richtung an, um mit der Enthaltung vom Unerlaubten zu beginnen und mit der Herrschaft über Gedächtnis, Phantasie und Sinnenbilder zu schließen.

Um die in Dingen der Andacht gleich ihm selbst Unerfahrenen wenigstens einigermaßen damit bekannt zu machen, will Johannes an dieser Stelle in der Regelerklärung etwas innehalten und zeigen wie die echte „Andacht" beschaffen sei, woher sie komme, wie sie erworben und warum sie zeitweise wieder entzogen werde.

Zur Begriffsbestimmung stellt er mehrere Definitionen seiner Gewährsmänner zusammen, darunter besonders Hugos von St. Viktor, woran er dann seine eigene Beschreibung der Andacht knüpft und deren verschiedene Merkmale hervorhebt. Dazu gehört auch eine gewisse Zartheit des Herzens, die leicht zu Tränen neigt. Die Andacht ist das Opfermark, ohne sie sind alle Opfer kraftlos und dürr. Sie ist das Feuer guten Willens in Eifer, Mitleid und Wohlwollen. Alle Merkmale sind mit Thomas (S. Th. 2 2ae qu. 82 art. 1) zusammengefaßt, wenn der „Fromme" (devotus) als Mann bezeichnet wird, der sich Gott gewissermaßen geweiht hat, um sich ihm ganz zu unterwerfen.

Weil diese Weihe und Selbsthingabe mehr eine Sache des Gemütes als des Verstandes ist, darum gibt es ungelehrte Fromme und gelehrte Unfromme. So mancher Gelehrter versteht es, über jeden beliebigen Gegenstand des geistlichen Lebens mit eigenen Worten zu sagen, was er will, jeden Stoff schön einzuteilen und feine Unterscheidungen zu machen, Ursachen und Gründe entsprechend anzugeben und das ganze in wohlgeordneter Rede überzeugend vorzutragen. Aus einer Kleinigkeit kann er eine lange Rede machen, was an sich schon klar und offen zu Tage liegt, in künstliche Worte einhüllen, daß ein Ungelehrter glauben möchte, so etwas sei aus den tiefsten Tiefen der Weltweisheit geschöpft. Die einfältigen Frommen aber schauen die Wahrheit klarer in sich und verstehen es, tiefer darüber nachzudenken, ihr Gewicht zu ermessen, ihren Geschmack im Gemüte zu verkosten und in lauterer Einsicht Strahl um Strahl in voller Klarheit zu unterscheiden. Vermögen sie auch die feinen Unterschiede nicht in bestimmte Worte zu fassen, so haben sie doch von den Wahrheiten durch inneres Verkosten eine bessere Erkenntnis als durch Beweise. So kann auch ein Mensch in mechanischen Fertigkeiten wohlgeübt sein, ohne deren innerstes Wesen ausdrücken zu können, während einem tiefen Weltweisen bei

aller Einsicht jede mechanische Fertigkeit fehlen kann. Es kann einer ein wissenschaftlicher (per scientiam) oder ein ausübender (per experientiam) Mediziner sein. Auf Übung, Erfahrung kommt in der Frömmigkeit alles an.

Nach einem alten Sprichwort leidet aber das Fleisch unter dem Aufschwung des Geistes (»Dum caro decrescit, pia mens ad aethera crescit«). Soll also der Aufstieg des Geistes auf Kosten des Leibes gepflegt werden, oder sollen die Gnadenerweise Gottes zurückgewiesen werden, um den Körper nicht zu schwächen?

Die ganz Schwachen mögen bisweilen um ihrer Schwäche willen ihre Andachtsübungen mäßigen. Sie sollen ja nicht mit Gewalt sich fühlbare Andacht zu erzwingen, gleichsam aus sich herauszupressen suchen. Solch gewaltsames Vorgehen schwächt selbst stärkere Naturen. Bietet sich aber die Gnade ohne mühevolle Anstrengung unsererseits von selber dar und kommt sie ungesucht, dann sollen wir sie weder ganz abweisen noch uns ihr ganz überlassen, zumal wenn uns dies wieder schwächen würde. Maßvoll und in einer gewissen Geistesfreiheit mögen wir uns ihr bloß oberflächlich anschließen, gemäß jenem Worte (Spr. 25, 16): „Hast du Honig gefunden, so iß, soviel dir genügt", d. h. was dem Maß deiner Kräfte entspricht. Denn besser ist es, die Gnade der Andacht zeitweise nur mit Maß zu genießen, als sie ganz zu verlieren und unwiederbringlich für immer zu entbehren, weil die Kräfte erschöpft sind und die Natur zugrunde gerichtet ist. Denn gerade solche gebrochene Menschen fangen später oft an, sich selbst zu bemitleiden, und weichlich, ja über Gebühr zügellos zu leben, um die verlorenen Kräfte wieder zu erlangen. Sind einmal die Kräfte, zumal die des Kopfes und Herzens erschöpft, dann wagen sie es gar nicht mehr, auch nur ein Weilchen sich wieder ernstlich um die Andacht zu bemühen; denn die lästige Schwäche hält sie immer davon zurück. Je mehr sie dagegen ankämpfen wollen, desto weniger können sie es. Daher ist es geratener, die göttlichen Tröstungen mit Maß und dafür lange zu genießen, als nur kurz eine so maßlose Wonne darin zu finden, daß man sie später fliehen muß und wegen Übermüdung keine Hoffnung mehr hat, sie wieder zu bekommen. Ist das Gefäß einmal zerbrochen, so ist eben sein Inhalt verschüttet. Ist die Körperkraft einmal dahin, so ist es auch mit der Frische des Herzens und mit der Andacht vorbei. Der Echt-Fromme ist gesetzt und ernst, mit einer Beimischung sanfter Trauer, doch frei von bitterem Überdruß und mürrischem Wesen. Gegen andere ist er innerlich und im Verkehr voll Liebe, ohne Verwirrung zu bereiten oder lästig zu fallen.

Wie Gott es ist, der die Andacht gibt, so kann er sie auch wieder nehmen; und er nimmt sie oft gerade dann, wenn wir sie am liebsten festhalten möchten, z. B. an Festen und bei der hl. Kommunion, in der dem Fasten und der Erinnerung an Christi Leiden geweihten Zeit. Viele werden darüber gar traurig und wagen dessentwegen nicht mehr, sich dem Tisch des Herrn zu nahen. Nun ist es allerdings richtig, daß „niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist" (Pred. 9, 1). Indessen gibt es doch auch Gründe, daß uns Gott seinen fühlbaren Trost entzieht, ohne daß wir deshalb die heiligmachende Gnade verloren hätten. Wir werden nämlich dadurch demütiger, weil wir sehen, daß die Andacht nicht von uns abhängt, wir werden lauterer, weil wir in solchem Zustande uns besser erforschen und unsere Fehler bereuen, wir werden erfahrener in den Gnadenwegen Gottes, wir werden freier im Geiste. Je freier der Geist, desto fühlbarer die Andacht. Der Geist, sich selbst überlassen, schwingt sich empor. Eine gewaltsam versuchte Beschleunigung des Geistesfluges erstickt den Geist. Auch die Ölpresse muß langsam arbeiten, soll sie den Oliven ihren köstlichen Saft entlocken und sie nicht auf einmal gewaltsam zerquetschen. Zu langes Atmen erkältet das Herz (morosa respiratio/cordis refrigeratio). Daher keine Übertreibung! Endlich erhebt der Mangel an fühlbarer Andacht zu größerer himmlischer Herrlichkeit. Er macht die Seele klarer und empfänglicher für den göttlichen Lichtglanz in Gnade und Glorie. Das Licht des göttlichen Antlitzes und der Strahl seiner Klarheit leuchtet über allen. Je lauterer einer ist, desto empfänglicher ist er für Licht und Erleuchtung von oben. Glänzend geschliffenes Metall strahlt das Licht besser zurück als rauhes und formloses. Trübsal ist die Seelenfeile, die den Rost der Leidenschaften hinweggefeilt, um die Seele im Gnadenlichte neu erstrahlen zu lassen.

Die echte Andacht verbindet sich für gewöhnlich mit kurzem und lauterem Gebet (brevis et pura oratio). Der Andächtige naht sich Gott ganz vertraulich und sagt ihm, wie es ihm ums Herz ist. Er schweigt vor Gott in Einsamkeit und Stille, in Muße und Ruhe, um sein ganzes Gemüt Gott gegenüber desto vollkommener und sicherer zu erschließen. Das ist für Kopf und Herz keine geringe Anstrengung und kann darum nur kurz dauern. Kurz vermögen es aber auch die Schwachen. Lauter ist das Gebet nach Hugo von St. Viktor, wenn es im Übermaß der Gottesliebe zum Vergessen seiner selbst führt. Wie ein Kind ohne Furcht den Vater „Vater" nennt, so ruft die Seele im lauteren Gebet zu Gott: „Abba-Vater". Ein höherer Grad von Liebe läßt sie mit Gott wie Braut mit Bräutigam verkehren. Der

höchste Grad der Liebe entspringt einem Übermaß der Gnadenfülle und dem Vorgenuß des himmlischen Vaterlandes. Da wird das Gebet zum bloßen Stammeln, dem die wohlgesetzten Worte mangeln. Der Beter weiß selbst nicht mehr, was er betet. So betete Anna in ihrem Herzen (1 Sam. 1, 13); so betet die Braut im Hohen Liede. Weil ein solches Gebet ganz lauter ist, darum muß es notwendig kurz sein. Seine Verlängerung ist nicht unsere Sache, sondern die Wirkung des göttlichen Gnadenhauches auf unser Gemüt. Sie offenbart sich in uns durch eine unwillkürliche und liebliche Zuneigung unseres Herzens, das mit sanfter Gewalt gezogen wird (Hl. Bernhard). Was im Verstand bloß Wissen ist, wird durch Hinzutreten des Geschmackes, der im Gemüte wurzelt, zur Weisheit, die scientia zur sapida scientia, zur sapientia. Das Wissen stammt aus der Erkenntnis des Wahren, die Weisheit zugleich aus der Liebe des Guten, die alle Gemütsbewegungen beherrscht, zumal wenn der Geist dem höchsten Gute, Gott, zugewendet ist und ihm anhängt.

Zuerst hat der Geist freilich Mühe, sich zu sammeln; durch fortgesetzte Übung und Anstrengung lernt er jedoch, wie St. Benedikt, „mit sich selbst zu wohnen", bis er endlich so innig mit Gott verbunden ist, daß es ihm schwer fällt, sich von ihm zu trennen. Wird er der inneren Gottesfreude beraubt, so ist ihm zu Mute, wie dem Kinde, das den Liebkosungen der Eltern entrissen, wie dem Hungrigen, dem das Brot entzogen wird.

Das Verkosten himmlischer Wonnen ist so süß. Die Gottesliebe, gewürzt mit lauterer Erkenntnis, berauscht den Geist, zieht ihn von allem Äußeren ab, verschmilzt und verbindet ihn durch seine ihm innewohnende Kraft mit Gott. Je heftiger die Liebe und je heller die Erkenntnis, desto wuchtiger reißen sie den Geist in sich hinein, bis er endlich alles, was unter Gott ist, ganz vergißt und einzig und allein, doch frei, vom Strahle der göttlichen Beschauung „gefesselt" ist, mag dies auch nur kurz dauern, gleichsam in einem gewissen plötzlichen Aufleuchten des vom Himmel her schimmernden Lichtes. Das ist das Himmelslicht, das zur Andacht wird, wenn es die Seele trifft. Darum heißt auch eine solche Andacht Licht. Denn wie das Licht Glut und Glanz und Wonne in sich birgt, so die Andacht die Glut der Erhebung, den Glanz der Erkenntnis und die Wonne des Trostes.

Wo viele zusammen beten, also im Anschluß an das Chorgebet, muß ein solches innerliches Gebet erst recht ganz kurz sein, zumal, wenn sich die ganze Gemeinde oft zum Gebete versammelt, wie es der regelmäßige Chordienst verlangt.

Neben dem Chordienst wird wohl jeder noch das Privatgebet pflegen, ohne sich sklavisch an bestimmte Andachtsübungen zu binden, an denen er ängstlich unter allen Umständen festhalten zu müssen glaubt. Um einer nützlichen Arbeit willen mag das Privatgebet ruhig unterbrochen, ja selbst unterlassen werden. Für die Auswahl der Privatgebete kann keine allgemeine Regel aufgestellt werden. Jeder sehe selbst zu, was ihn zur Freude in Gott führt, was den Geist der Andacht besser erweckt und die Seele in herzlichem Vertrauen zu Gott emporhebt. Unterweisungen im Privatgebet gibt es ja hinreichend genug. Johannes stellt eine Blütenlese aus den besten ihm bekannten zusammen und schließt: „Die eifrige Pflege des Gebetslebens zielt ganz besonders darauf ab, daß die Seele mit Verstand, Gemüt und Gedächtnis ganz auf Gott gerichtet werde, weil sie sich ja mit Hintansetzung alles Übrigen darnach sehnt, einzig und allein Gott anzuhangen. Daher besteht die Vollkommenheit des Gebetes darin, daß die Seele erreicht, wonach sie im Gebete strebt, nämlich losgelöst von allem Niedrigen sich nur mit dem Göttlichen zu vereinen, so daß sie nichts anderes mehr im Sinne haben will noch kann als Gott. Da ruht die Seele in der Wahrheit, da erquickt sie sich am Glanze des Lichtes, an der Lieblichkeit der göttlichen Süßigkeit, an der Sicherheit des Friedens. Denn danach geht ihr Verlangen: Ein Geist zu werden mit Gott durch Einschmelzen reinster Liebe, Beschauung klarster Erkenntnis und Sich-Verbergen in Gottes Antlitz vor allem Weltlärm im Übermaß ruhigsten Genusses, damit dort alle Kräfte und Fähigkeiten der Seele von ihren Zerstreuungen in sich gesammelt, auf das Eine, einfachste, wahre und höchste Gut eingestellt und so zu einer gewissen Ähnlichkeit göttlicher Gleichförmigkeit und ewiger Beständigkeit umgebildet werden. Das verleihe uns huldreich, Jesus, Mariens Sohn! Amen."

(Schluß folgt).

Tägliches Gebetlein

des seligen Nikolaus von Flüe († 21. März 1487) in der Fassung des seligen Petrus Canisius (1585) nach Durrer, Rob., Bruder Klaus (Sarnen 1917 ff.) S. 836.

O Herr nimm von mir,
Was mich wendet von dir.

O Herr gib auch mir,
Das mich keret zu dir.

O Herr nimm mich mir,
Unnd gib mich gantz eigen dir.

Dionysius von Alexandrien.

Ein Großstadtseelsorger des dritten Jahrhunderts.

Von P. Friedrich Anwander (St. Ottilien).

Als vor dreißig, vierzig Jahren zur stolzen Genugtuung der Regierungen und Magistrate unsere Großstädte in die Höhe und Breite wuchsen, da ahnte man nicht, welch furchtbare Geißel sich die Kulturmenschheit damit gebunden hatte, daß sie Millionen einer unserer Natur ganz ungemäßen Lebensweise fast unentrinnbar überantwortete. Lange genug waren es wenige, allzu wenige, die die verheerende Wirkung der Bodenspekulation erkannt und rechtzeitig den Großstadtübeln, unter denen wir heute seufzen, vorgebeugt hätten. Jetzt sind wir so weit, daß man die „Dezentralisation der Großstadt" als das wichtigste soziale Problem bezeichnen mußte. Leider konnte der Gedanke auf dem Münchner Katholikentag, der schon so viele andere drängende Fragen auf sein Programm geschrieben hatte, nicht schärfer ins Auge gefaßt werden. Einstweilen müssen wir ja und wohl noch lange die Großstadt nehmen wie sie eben ist und müssen versuchen, jener Hälfte unseres Volkes, die in Großstädten wohnt, ihr Leben erträglicher, würdiger, gehaltvoller zu gestalten. Ein Hauptteil der Arbeit wird dabei der Kirche zufallen, nicht nur weil sie den edelsten Teil des Menschen zu betreuen hat und in tausend Fällen etwas zu bieten vermag, wo alle Weltweisheit versagt, sondern auch weil es kein Gebiet der städtischen Wohlfahrtspflege, keine Kulturströmung in dem stets bewegten Großstadtbilde gibt, die für die innerste Seele bedeutungslos wären.

So sehen wir denn einen Stab weitschauender, erlesener Männer aus dem Klerus, unterstützt von opferwilligen Laien, in den vordersten Reihen derer, die die tiefe Seelennot unserer Großstadtmenschen durchschaut haben und rüstig darangehen, wenigstens dem werdenden und kommenden Großstadtgeschlecht einen neuen Geist und damit auch neue Sitten, neue Ziele und Kräfte einzupflanzen — neu freilich nur in dem Sinne, in dem Paulus von dem neuen Menschen spricht, den wir anziehen in Christus Jesus. Schon ist es so weit, daß alle, die es gut meinen mit unserem Volke, alle die nicht an seinen Untergang glauben können, ihre Blicke erwartungsvoll auf jene nicht mehr so ganz kleinen Gruppen und Zirkel mitten in den vielgeschmähten Großstädten richten, die einen Ernst und eine Liebe zur Wahrheit offenbaren, wie wir sie auf weiten Strecken christlichen Bodens sonst vergeblich suchen. Dem nicht hoch genug anzuschlagenden Pionierdienste jener edlen Männer

und Frauen in unseren großen Städten stehen freilich zwei schwere Hemmungen entgegen: einmal die mangelhafte Organisation der Seelsorge in vielen, sogar urkatholischen Städten, in denen man versäumte, zur rechten Zeit zwischen die sich mehrenden Fabriken und Wohnzeilen Kirchen und sozial-charitative Anstalten einzubauen. Man mag das nötige über diese alte Schuld der Städte in dem Buch des Wiener Theologieprofessors Swoboda über Großstadtseelsorge nachlesen. Die zweite Hemmung ist nicht die Schuld der Städte selbst; diese liegt vielmehr in der bedauerlichen Verständnislosigkeit weiter Kreise unseres Volkes gegenüber dem Großstadtproblem, von dessen glücklicher Lösung doch ihre eigene Zukunft abhängt. Nicht zur Unzeit lenke ich darum, wie ich hoffe, die Blicke zurück auf ein Feld der Geschichte, wo das Christentum seine erste Heimstätte in der Großstadt fand, wo es in der Großstadt kämpfte und erstarkte, wo es von der Großstadt aus seinen Siegeszug über das flache Land antrat.

Nicht wenige Großstadtseelsorger von Ruf hat uns das christliche Altertum überliefert: Ambrosius, Athanasius, Gregor von Nazianz, die Päpste Leo der Große und Gregor der Große und vor allem Johannes Chrysostomus. Doch sei es gestattet, hier die Aufmerksamkeit auf einen Namen zu lenken, von dem wir die ersten verbürgten und einigermaßen eingehenden Nachrichten über eine Großstadtpastorierung haben, der uns sonach als Urbild und Patron christlicher Großstadtseelsorge gelten kann. Es ist Dionysius, in den Jahren 248—264 Inhaber der Kathedra des hl. Markus zu Alexandria, nachdem er schon Jahre vorher der dortigen Katechetenschule vorgestanden hatte und wenn nicht durch Geburt, so doch durch seinen Bildungsgang mit dem großstädtischen Leben und Treiben aufs innigste verbunden war. Nicht der Schriftsteller Dionysius geht uns hier an, nicht der Philosoph, der Lehrer, der Dogmatiker, der Mystiker, nur der Seelsorger Dionysius. Sinn für die praktische Seelsorge und unermüdlicher Hirteneifer sind freilich die hervorstechendsten Eigenschaften dieses Mannes. „Alle seine Schriften sind gewissermaßen seelsorgerliche Taten“ (Bardenhewer)[1].

[1] Von dem Schrifttum des Dionysius, den die Griechen mit dem Beinamen des Großen ehren und unter die Heiligen zählen, ist nur ein kleiner Teil, hauptsächlich durch Zitate in der Kirchengeschichte des Eusebius (Eus. Kgsch.), erhalten geblieben. Diese Reste sind gesammelt und erklärt bei Ch. L. Feltoe, The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904, nach dem ich im folgenden die Texte gebe. Deutsch ließe sich das meiste finden in einer Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, z. B. in der (alten) „Bibliothek der Kirchenväter“ Kempten 1870.

Es war die zweitgrößte Stadt des „Erdkreises", die Dionysius zu betreuen hatte, wiewohl sich seine Hirtensorge noch sehr viel weiter erstreckte, über eine ganze Kirchenprovinz, ja über die ganze Gemeinschaft christlicher Kirchen, mit denen er in einem selbst von Cyprian und den römischen Bischöfen an Umfang und Gehalt nicht übertroffenen Briefwechsel stand. Alexandria in Ägypten, die großartigste und dauerhafteste der Gründungen, die Alexanders Namen trugen, war durch die Gunst der Ptolemäer und ihrer Erben, der Cäsaren, zum Brennpunkt der hellenistischen Bildung und einem der ersten Welthandelsplätze, für den Handel nach Indien dem Hauptstapelplatz der alten Welt geworden. Hier war das „Museum" mit seiner überlieferungsgemäß 400000 Rollen starken Bibliothek, das berühmte Serapisheiligtum, das Grabmal Alexanders, hier der unsterblich gewordene Leuchtturm, der „Pharus", und ein Reichtum von Kanälen und Hafenanlagen, die ganze Wälder von Masten aufnehmen konnten. Hier standen neben prunkvoll und breit hingelagerten Palästen die elenden Hütten der Träger und Schiffer, und der wogende Schwall der feilschenden Menge brach sich an der vornehmen Ruhe des Gelehrtenviertels, wo die Grammatiker ihren Homer allegorisierten und die Philosophen aller Schulen sich zusammenfanden. Hier hatte längst das Judentum den Bund mit der Bildung der Zeit geschlossen und der Same des Evangeliums war früh aufgegangen. Hier war auch der fruchtbare Boden der scheinchristlichen Theosophie des Gnostizismus und jeder Art feineren oder derberen Aberglaubens. Daß sich in dem dichten Gedränge bunter Völkerschaften der Niedergang des heidnischen Altertums am ehesten verriet, das würden uns, wollten wir es nicht bei Klemens von Alexandrien[1] nachlesen, heidnische Historiker[2] selber sagen. So war es ein schier modernes Großstadtbild, das den Bischof in Alexandrien umfing: üppige Pracht und Massenelend, überfeinerte Kultur und sittliche Ausgelassenheit, edelste Geistesarbeit und niedrigster Krämersinn, stille Kreise innerlich Strebender und breite Schichten erschreckend Gleichgültiger, ja Feindseliger gegen die Forderungen wahrer Religion.

Dionysius trat in der vollen Rüstung der ausgereiften antiken Kultur auf den Plan. Er war Schüler des Origines gewesen, er hatte selbst

[1] Es wäre etwa hinzuweisen auf das 4. Kapitel des dritten Buches des „Pädagogen", der ebenfalls in der „Bibliothek der Kirchenväter", Kempten 1875 übersetzt ist. Interessant ist der Vergleich mit den bewegten Klagen, die später der hl. Joh. Chrysostomus über Mißstände in der Großstadt Antiochia erhebt — ein Beweis, daß die äußere Christianisierung der Massen den Zerfall des großstädtischen Lebens nicht aufhalten konnte. [2] Dio Chrysostomus 32. Rede; Polybius Geschichte 34, 14.

philosophisch geschriftstellert: erhalten ist uns ein Teil seines Buches „Über die Natur", das gegen Atomismus und Epikuräismus gerichtet war. Er war lange Jahre an der Spitze der ersten christlichen Hochschule, der sogenannten alexandrinischen Katechenschule, gestanden. In einem Brief[1] gibt er Zeugnis von der Höhe und zugleich der Zartheit und Demut seines Geistes — zwei herrliche Gaben, von denen viele meinen, sie könnten nicht in einer Brust vereinigt sein. Ein Mitbruder hatte ihn aufmerksam gemacht, ob es nicht seiner Seele schade, wenn er sich so weit in die Literatur Andersdenkender hineinwage. Der vornehme Mann nahm die Warnung gut auf und konnte ihr nicht die Berechtigung absprechen. Als er aber dann eingehender mit sich zu Rate ging und sein Verhalten nochmals vor dem Gewissen genau prüfte, da wurde es ihm von einer göttlichen Traumstimme klar gemacht, daß er sich wohl mitten unter die ringenden Geister wagen dürfe; denn sein Glaube und sein Wissen seien fest genug, um durch den Irrtum nur desto mehr in der Wahrheit zu wachsen. So war er gewiß der Mann, der das Problem der Gebildetenseelsorge in einem Zentrum der Geisteskultur verstand und es während seines Episkopates an weitherziger Förderung aller echten Wissenschaft nicht fehlen lassen konnte.

Die Zeitumstände erlaubten indes dem Bischof zunächst nicht, solch schönem Werke sich zu widmen. Sehr bald nach seinem Amtsantritt, ein volles Jahr vor dem allgemeinen Sturm unter Dezius, brach in Alexandrien eine Christenverfolgung aus. Wer immer der „Unheilprophet" war, den Dionysius nicht mit Namen nennt, es gelang ihm nur zu gut, jene dunklen Großstadtexistenzen gegen die Christen aufzuhetzen, die zu allen Zeiten nur auf den Augenblick lauern, wo sie ungestraft ihrem Treiben folgen dürfen. Die Gasse war es, die jetzt einen alten Mann halbtot prügelte, ihm die Augen ausstach und ihn endlich steinigte. Eine christliche Frau wurde an den Haaren über das Straßenpflaster geschleift, eine Jungfrau lebend verbrannt, ein anderer Christ aus dem oberen Stockwerk seines Hauses geworfen. Dann drang man natürlich plündernd in die Häuser verratener Christen ein[2]. Doch das war nur ein Vorspiel der großen Christenverfolgung unter Dezius. Diese wütete in Alexandrien mit aller Heftigkeit, nicht bloß in der Stadt, sondern auch in der ländlichen Umgebung. Mancher Abfall war zu beklagen, aber die Gemeinde hatte auch ihre Martyrer und nicht wenige. Dionysius hat das alles miterlebt.[3] Er holt aus

[1] An Philemon, Eus. Kgsch. VII, 7; Feltoe 52 f. [2] Brief an Fabian, Eus. Kgsch. VI, 41 f. Feltoe 5 ff. [3] Brief an Germanus, Eus. Kgsch. VI, 40; VII, 11; Feltoe 23 ff.

seiner Erinnerung eine Reihe Namen, die sich damals als unerschrockene Christen bewährt haben, und schildert in lebhaften, doch nicht zu grellen Farben der Gemeinde von Antiochia die ausgestandenen Mühsale. Er selbst war freilich nicht während der ganzen Schreckenszeit inmitten seiner Herde. Sofort nach Bekanntgabe des kaiserlichen Edikts wurde eifrig nach ihm gefahndet. Aber man entdeckte ihn nicht, weil er — in seiner bischöflichen Wohnung war! Auf göttlichen Wink verließ er diese am fünften Tag, wurde rasch ergriffen und ebenso rasch — damit dem bitteren Ernst die erleichternde Komik nicht fehle — durch eine angeheiterte Hochzeitsgesellschaft wieder befreit. Allein einige Jahre später wurde er doch bei einem neuen Aufflackern des Christenhasses in die Verbannung abgeführt. Es ist nun höchst lehrreich, aus seinem Munde zu erfahren, wie er in der Gefangenschaft eine Art Fernseelsorge für seine Gemeinde durch Boten und Briefe unterhielt, wie er, näher bei Alexandrien interniert, in persönliche Fühlung mit seinen Gläubigen trat und im weiteren Umkreis der Großstadt „Pfarrversammlungen in Notkirchen"[1] abhielt. Nach Monden schwerer Entsagung durfte er wieder an seinen Bischofssitz zurückkehren und hat hier nach einer rastlosen Tätigkeit „als Hirt und Bischof der Seelen" nach vielen neuen Fährnissen in Frieden sein Leben beschlossen.

Manch kostbaren Zug aus seiner Seelsorgerpraxis hat uns dieser erfahrene Mann hinterlassen. In mehr als einer Hinsicht interessant ist folgender Fall, den er seinem Mitbischof Fabian von Antiochien erzählt anläßlich einer Aussprache in der so schwierigen Frage, ob die in der Verfolgung ihren Glauben Verleugnenden in die Kirche wieder aufgenommen werden sollten.[2] Ein Greis namens Serapion hatte das Unglück gehabt, nach einem langen tadelfreien Leben in der Zeit der Verfolgung schwach zu werden und den Götzen zu opfern. Niemand befürwortete seine inständigen Bitten um Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Da wurde er todkrank und sandte in höchster Seelennot sein Enkelchen zu dem Priester seines Bezirkes, er möchte ihm doch die letzten Tröstungen der christlichen Religion bringen. Es war Nacht, und der Priester lag selbst krank darnieder. Er konnte nicht kommen; um aber den Weisungen seines Bischofs zu entsprechen, daß den Sterbenden die Hand des Friedens nie verweigert werden solle, gab er dem unschuldigen Knäblein selbst die heilige Eucharistie mit, lehrte es das heilige Brot in Wasser aufzu-

[1] Dies ist, in modernen Worten ausgedrückt, der Sinn der Briefstelle Feltoe 35.
[2] In dem oben zitierten Brief an Fabian; Feltoe 19 f.

weichen und es so dem Sterbenden „in den Mund zu träufeln". Kaum war der Knabe seinem Großvater nahe gekommen, da rief dieser sehnsuchtsvoll ihm entgegen: „Kommst du endlich, mein Kind? Ich weiß, der Priester kann nicht kommen, aber tue nun du, was er dir aufgetragen, und entlaß mich in Frieden." Nachdem das Kind in frommer Einfalt das Sakrament gespendet hatte, gab der reuige Büßer selig lächelnd seinen Geist auf: für den Historiker ein Denkmal verschollener Bräuche, uns aber ein Großstadtbild, das uns vertraut anmutet. Einsame Krankenlager, an denen vielleicht nur ein unmündiges Kind die nötigsten Dienste tut, ja, die gibt es auch in unseren Städten. Und wieviel Sehnsucht nach der Kirche schlummert oft auf dem Grund von Seelen, die kläglich zugrunde gehen, wenn sie nicht einen Engel der Barmherzigkeit, einen Laienhelfer wie jenes Kindlein finden, der diese Sehnsucht ans Licht bringt und die scheu gemiedenen Wege zur Kirche ebnet. Und wie gut weiß der Großstadt-Beichtvater, daß er ein großes Verstehen und Verzeihen kennen muß, wenn er das Bußgericht über jene entwurzelten Großstadtmenschen hält. Dionysius gehört in dem denkwürdigen Streit, den beiderseits gewissenhafte, fromme Männer im christlichen Altertum um das Recht und das Maß der Sündenverzeihung für Getaufte führten, entschieden auf die Seite der „Milden", denen als höchstes „Tugendmittel" galt: „An der Barmherzigkeit Gottes niemals verzweifeln" (Regel des hl. Benedikt, Kap. 4). Gewiß hat ihn seine enge Berührung mit dem Leben gelehrt, daß Rigorismus nicht das Gottgewollte sein kann.

Noch ein anderer Seelsorgsfall legt es nahe, an unsere Großstädte zu denken. In seinem fünften Brief an Papst Xystus erholt sich der Alexandriner bei seinem Mitbruder im Herrn in einer heiklen Sache Rat: Ein Gemeindemitglied, das einer Tauffeier beiwohnte, wurde plötzlich gewahr, daß es selber eine ganz andere Taufe, eine Taufe nicht in der kirchlichen Form und nach dem kirchlichen Glauben empfangen habe. Unter Tränen bat der Mann den Bischof, ihn doch jetzt gültig zu taufen. Dionysius wagte es aber nicht, weil jener schon jahrelang regelmäßig am kirchlichen Abendmahl teilgenommen hatte. Er ermutigte ihn vielmehr, sich als volles Glied der Kirche zu betrachten und weiterhin mit den anderen zur heiligen Kommunion zu gehen. Aber kein Zureden half. Der Mann war seit seiner Gewissenserschütterung nicht mehr zu bewegen, zum Tisch des Herrn zu kommen, und nun wollte der Bischof eben das wertvolle Gutachten des römischen Oberhirten einholen[1], wir würden heute sagen, er rief eine Kongre-

[1] 5. Brief an Xystus, Eus. Kgsch. VII, 9; Feltoe 56 f.

gationsentscheidung an. — Jeder Seelsorger, ja jeder Katholik kann in unseren mit so viel Heidentum durchsetzten Städten ähnliche Verwicklungen erleben, die dem Mittelalter, um nicht zu sagen dem Jahrhundert vor uns, noch fast völlig fremd gewesen sind, wofür ihm selbst die Begriffe gefehlt haben. Begibt es sich nicht mitten unter uns, daß Menschen, mögen sie immerhin die Erstlingssakramente gültig empfangen haben, in jeder kirchlichen Lehre und Übung wildfremd geworden sind, etwa ihre Kinder einer anderen Konfession oder gar keiner überlassen, in Zivilehe leben, vielleicht gar ihren Austritt aus der Kirche erklärt haben und dennoch die Mutterkirche nicht entbehren wollen? Kommen Frauen solcher Art nicht häufig in den Beichtstuhl? Leben nicht viele ganze Jahre in einem Widerspruch dahin, dessen sie sich nicht bewußt sind, bis einmal ein außergewöhnliches Ereignis, eine Mission, eine Unterredung die dichten Nebel über ihrem Gewissen zerreißt und eine seelische Erregung hervorruft, die dem Seelsorger nicht geringe Verlegenheit bereiten kann. Ich meine, er wird dann unseren guten Bischof zum Vorbild nehmen dürfen und vor allen Rechtsfragen einmal Worte des Trostes und der Ermutigung suchen, wenn er persönliche Schuldlosigkeit feststellen kann. Das wird ihm, je tiefer und demütiger er prüft, desto häufiger widerfahren. Dann freilich wird er mit jener Gewissenhaftigkeit, die einer ernsten Sache ziemt, die objektive Seite des Falles durchdenken, und falls ihm das bestehende Recht keine Handhabe bietet, den Oberhirten, wenn nicht den obersten Hirten der Kirche selber angehen, wie es vor sechzehnhundert Jahren schon aus Alexandria geschah.

Als während der dezischen Verfolgung Dionysius der Stadt fernbleiben mußte, harrten nach seinem Willen eine Anzahl Priester und Diakone in der lebensgefährlichen Seelsorgerarbeit bei den Bekennern und Martyrern, den Gefangenen, Kranken und Verstorbenen in Alexandria aus.[1] Ein Ausharren auf gefährdetem Posten, eine „hochgemute Standhaftigkeit“ muß man es ebenso nennen, wenn heutzutage ein Pfarrer, ein Jugendvereinsleiter, ein Katechet, ein Priesterbeamter in einem der großstädtischen sozial-charitativen Büros unverdrossen seine Arbeit tut im Kreuzfeuer der sozialistischen Propaganda und eines philiströsen oder mammonistischen Bürgertums, das seine Mitverantwortlichkeit für die Neugestaltung unseres Volkes nicht begreift.

Gewaltige, heldenhafte Seelsorgsarbeit muß geleistet werden in unseren großen Städten. Aus ihnen ist das Verderben ausgegangen über unser Volk, aus ihnen muß auch die Selbstbesinnung, die reli-

[1] Brief an Dometius und Didymus, Eus. Kgsch. VII, 11, 23 f., Feltoe 67 f.

giöse Ertüchtigung, die katholische Tat erstehen. Freimütiges Bekennen eines Glaubens, der, obschon ehrwürdig alt und so schlicht, daß jedes Kind daran seine Freude hat, doch immerzu wächst und sich vertieft, wird auch in unseren Tagen noch Bekehrungen ermöglichen so ergreifender Art, wie sie uns Dionysius angesichts des Glaubensmutes christlicher Blutzeugen zu berichten weiß[1]. Denn es gehört Martyrergeist dazu, in den Zentren unserer Kultur sich zur Lehre Christi zu bekennen, nicht nur mit der Schlichtheit des Kindes, sondern auch mit dem Ernste des Wahrheitsforschers, der von der Offenbarungsreligion nicht Einschläferung, sondern Lösung unserer bitteren geistigen Not erwartet. Und neben dem Bekenntnis zur Lehre, zum Logos, der auf Erden Fleisch geworden ist und auch in unseren Tagen die Schatten des Irrationalismus bannen muß, erhoffen wir von unseren Großstädten die Wiedergeburt des christlich-sittlichen Ethos. In Alexandria hat um die Wende des zweiten Jahrhunderts Klemens zum ersten Mal in umfassenden wissenschaftlichen Werken die Weltmoral und die Forderung Christi einander gegenübergestellt; dort hat in den Zeiten des großen Dionysius die christliche Liebe herrliche Triumphe gefeiert. Im Jahr 261 waren durch die blutige Revolution des Makrianus gegen die Regierung des Gallienus und eine daraufhin einsetzende Pest furchtbare Zustände in der Riesenstadt eingerissen, die Heiden und Christen gleichmäßig bedrückten. Während aber die Heiden nach dem Zeugnis unseres Bischofs eine jämmerliche Feigheit und Selbstsucht gegenüber ihren Kranken und Toten an den Tag legten, entfalteten die Christen eine rührende Pflege ihrer Brüder und nahmen lieber selbst den Todeskeim in sich auf, als daß sie einen der Ihren unbesorgt gelassen hätten. Eine Schar von Priestern, Diakonen und trefflichen Laien gaben so ihr Leben für ihre Brüder, indem in die Lücken immer wieder neue Helfer einsprangen[2]. — Eine Liebe stärker als der Tod, eine Liebe, die viele Wasser nicht löschen können, eine solche Liebe brauchen wir wieder. Es ist freilich eine ideale Höhe sittlicher Kultur, wenn Dionysius in einem Hirtenbrief[3] eine Liebe beschreibt, die gerade den, der sich nicht wohltun lassen will, der sich verschlossen zurückzieht vor jeder kirchlichen Beeinflussung, förmlich anfleht, es doch geschehen zu lassen, daß wir ihn seiner einsamen Not entreißen, und es nicht als ein Almosen für sich, sondern für uns zu betrachten, wenn wir einmal ganze Christen sein wollen. Und wir wollen es wirklich!

[1] Brief an Fabian, Feltoe 15. [2] Brief an seine eigenen Gemeindeglieder (Osterbrief) Eus. Kgsch. VII, 22, Feltoe 80 f.; ebenso ein Fragment aus einem zweiten Festbrief, Feltoe 90. [3] Holl, Fragmente vornizäischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela (des hl. Johannes Damaszenus) 1899, Nr. 377; Feltoe 91.

Unter dem Geheimnis des Kreuzes.

Die klösterliche Profeß bei Kassian.

Von P. Matthäus Rothenhäusler (St. Josef bei Coesfeld).

Will man erfahren, wie um die Wende des vierten Jahrhunderts zum fünften die ägyptischen Mönche ihre „Entsagung" auffaßten, die Handlung, durch die sie sich dem Mönchsleben widmeten, so kann man kein besseres Zeugnis finden, als Kassian es uns im vierten Buche seiner „klösterlichen Einrichtungen" bietet[1]. Die Ansprache, die er dort dem Abte Pinufius im Kloster bei Panephysis am Mensale-See bei einer Einkleidung in den Mund legt, braucht nicht genau so gehalten worden zu sein; aber sie gibt ohne Zweifel richtig wieder, was Kassian bei ähnlichen Gelegenheiten in ägyptischen Klöstern gehört hat. Die Ansprache bildet ja offensichtlich den wohlberechneten Abschluß der vier ersten Bücher seines Werkes, in denen der aufmerksame Erforscher morgenländischer Klostersitte seine Erfahrungen zum besten abendländischer Nacheiferer zu verarbeiten suchte.

Wir heben hier aus der „Katechese" jene Teile hervor, die für die Geschichte der klösterlichen Profeß in Frage kommen. Die Ansprache enthält Aufschlüsse über Name und Natur der Verpflichtung bei der Aufnahme, über ihren äußeren Vollzug und ihren Inhalt.

Wie bei Pachomius und Basilius, so trägt auch hier der Akt der Verpflichtung den Namen „Entsagung". Deren Bedeutung soll dem Neuling eben durch die Ansprache klargelegt werden: „Du mußt das Wesen der Entsagung in erster Linie kennen lernen, damit du nach deren richtiger Erkenntnis aus ihrer Bedeutung größere Klarheit darüber erhaltest, was du zu tun hast"[2].

Die Verpflichtung, die durch die „Entsagung" eingegangen wird, ist eine solche „vor Gott, vor Christus und seinen Engeln"[3]. Wer sie auf sich nimmt, muß vorher bedenken, daß es „besser ist, nicht zu geloben, als zu geloben und nicht zu halten". Wir haben also auch bei Kassian die „Homologie vor Gott", wie wir sie seit den Anfängen des Mönchtums kennen[4]. Trotzdem der Aufgenommene noch einer weiteren Probezeit von einem Jahre unterzogen wird, ehe er sich in die Brüderschaft eingereiht sieht[5], ist der Akt, dem unsere „Katechese" gilt, doch keine Aufnahme in das Noviziat; denn er eröffnet ganz ersichtlich nicht eine Vorstufe zur „Entsagung", sondern ist diese „Entsagung" selbst. „Du sollst wissen, daß du heute dieser Welt und

[1] Kap. 32—43 Petschenig. [2] Kap. 33, Schluß. [3] Kap. 36, 2; Kap. 37.
[4] Benediktinische Monatschrift IV (1922) S. 21. [5] Cassian. Inst. coen. IV 7.

ihren Werken und Begierden gestorben bist“[1]. „Hüte dich also, jemals wieder etwas von dem an dich zu nehmen, was du in der Entsagung weggeworfen hast, . . . etwas von dem, worauf du entsagend verzichtet hast“[2]. „Sorge vielmehr, daß du in dieser Entäußerung, zu der du dich vor Gott und seinen Engeln bekannt hast, bis zum Ende verharrest“[3]. „Es wird nichts nützen, gut begonnen und in vollem Eifer in der Entsagung hurtig die ersten Schritte gemacht zu haben, wenn nicht Christi Demut und Armut, zu der du jetzt in seiner Gegenwart dich bekannt hast, bis zum letzten Augenblick des Lebens, wie sie begonnen wurde, so auch bewahrt wird“[4]. „Halt es nicht für eine leichte Sünde, wenn jemand, der sich zur Vollkommenheit bekannt hat, das erstrebt, was unvollkommen ist“[5]. Der Ungetreue wird daher, wie es an anderer Stelle heißt, nicht entlassen, sondern „ausgestoßen“, nachdem er vor allen Brüdern das Gewand des Klosters abgelegt hat[6]. Man vergleiche im Gegensatze zu all dem die Sprache, die die Regel des hl. Benedikt dem Novizen gegenüber vorschreibt[7]. Wir können vielleicht sagen, daß wir bei Kassian eine Art bedingter Profeß vor uns haben, in dem Sinne, daß der volle Rechtsgenuß ihrer Folgen für den Profeßablegenden erst eintritt, wenn er während eines Jahres eine weitere Probe bestanden hat. Was wir beim hl. Benedikt und in Justinians Novellen[8] ganz klar ausgebildet sehen, das Noviziat von einem Jahr oder dreien, ist bei Kassian so wenig als bei Pachomius und Basilius entwickelt. Die erste Probezeit vor unserem Akte der „Entsagung“ währte, wie die Ansprache bemerkt, nur zehn Tage[9]; zuweilen war sie noch kürzer. Bei Benedikt ist daraus die kurze Erprobung des Ankömmlings vor der Zulassung in das Noviziat geworden[10].

Vollzogen wurde in den ägyptischen Klöstern jener Zeit die Verpflichtung der „Entsagung“, wie uns Kassian anderswo mitteilt, durch die Einkleidung. „In der Versammlung der Brüder wird der Aufgenommene in die Mitte geführt, das eigene Gewand wird ihm abgenommen, und er wird durch die Hände des Abtes mit den Gewändern des Klosters bekleidet, damit er daraus erkenne, daß er nicht nur all seines früheren Besitzes beraubt, sondern auch mit Ablegung aller weltlichen Pracht zur Armut und Bedürftigkeit Christi herabgestiegen ist“[11]. Unsere Ansprache spielt auf die Einkleidung an, wenn sie sagt, der Aufgenommene dürfe nicht, „wider das Verbot des Herrn, vom Acker der evangelischen Arbeit zurückkehren und die

[1] Kap. 34. [2] Kap. 36. [3] Kap. 36, 2. [4] Kap. 37. [5] Kap. 38, Schluß. [6] IV 6, Schluß.
[7] Reg. Kap. 58. [8] Novell. 5, 2—8. [9] Kap. 36, 2. [10] Reg. Kap. 58. [11] Inst. IV 5.

Tunika, die er abgelegt, wieder anziehen"[1]. Aus der Wendung, die Kassian bei der Erwähnung der Einkleidung gebraucht[2], möchte man schließen, die Einkleidung sei erst nach der Erklärung der Aufnahme erfolgt; denn Kassian bemerkt: „ist einer aufgenommen worden, so wird er so sehr all seiner früheren Habe entledigt, daß er selbst das Gewand, das er trägt, nicht länger behalten darf"[3]. Die Ansprache, die Kassian den Abt Pinufius halten läßt, findet, wie deutlich ersichtlich ist, nach der Einkleidung, darum auch nach der „Profeß" statt; denn Pinufius bezieht sich auf den Wechsel des Gewandes und mehrmals auf das vorangegangene „Bekenntnis vor Gott"[4].

Der äußere Vollzug der Profeß, die Kassian kannte, dürfte also in folgender Weise vor sich gegangen sein: Der Neuling erhält nach etwa zehn Tagen ernster Erprobung seiner lauteren und entschiedenen Absicht die Aufnahme und verpflichtet sich in der „Entsagung" zu den Obliegenheiten des Mönchslebens. Zum Zeichen dieser Verpflichtung, durch die er in den Stand der Mönche eingetreten ist, erhält er aus der Hand des Abtes in der Versammlung der Brüder das klösterliche Gewand. Bei Gelegenheit dieser Aufnahme findet eine Ansprache statt, in der der Abt dem neuen Mönche eindringlich noch einmal die übernommenen Pflichten vor Augen führt. Ob die eigentliche „Entsagung", wie bei Basilius und dann beim Pseudoareopagiten auch hier in einer mündlichen Form, etwa in Frage und Antwort stattfand, darüber erhalten wir von Kassian keinen Aufschluß. Man möchte daher vermuten, daß es in Ägypten damals noch bei dem sein Bewenden hatte, was Basilius als allgemeine Regel vor seiner Neuerung angibt: man habe nur stillschweigend eine „Homologie" abgelegt, wenn man sich in die Zahl der Mönche einreihte[5].

Im ersten Buche der „klösterlichen Einrichtungen" bespricht Kassian die Kleidung der ägyptischen Mönche und erwähnt dabei auch die symbolische Bedeutung, die jedem Kleidungsstücke beizulegen sei. J. Hörmann hat die Symbolik des „heiligen Gewandes" etwas eingehender besprochen und die Quellen verzeichnet, die darüber Aufschluß geben[6]. Dazu ist eine Stelle aus Evagrius Pontikus zu ergänzen, dessen Symbolik sich vielfach mit der Kassians berührt, aber auch manche Verschiedenheiten bietet[7]. Evagrius leitet seine Auffassung auf eine Tradition im Mönchtum zurück. Seine Angaben schließt er

[1] Kap. 36, Anfang. [2] IV 5. [3] ebd. [4] Kap. 36, Anfang; Kap. 36, 2; Kap. 37. [5] s. Benediktinische Monatschrift IV (1922) S. 285. [6] Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Donauwörth, 1913 I. Teil B IV b, S. 75[5], 76[1]. [7] cap. pract. Migne Pgr. 40, 1220 C.

mit den bemerkenswerten Worten: „Dieser Dinge Symbol ist wie in einem Abriß das Gewand; die Worte aber sind folgende, die die Väter immer an sie richten . . ." Es folgt, was Kassian am Schlusse seiner Pinufiusworte als „kurzes Verzeichnis" und als „Stufengang zur Vollkommenheit" bietet, eine Art Entwicklungsreihe der wichtigsten Tugenden: „den Glauben, Kinder, festigt die Furcht Gottes und dieser wiederum gibt Festigkeit die Enthaltsamkeit, dieser geben unbeugsamen Halt Geduld und Hoffnung, von dieser wird geboren die Freiheit von Leidenschaften, deren Sproße Liebe ist, die Liebe aber ist die Türe zur geistlichen Erkenntnis der Natur, auf diese folgt der Gottespreis und als letztes die Seligkeit". Die Ansprache bei Kassian mündet nun ebenfalls in eine solche Tugendordnung. Was aber Evagrius wiedergibt in seinen „Worten, die die Väter immer an sie (die Mönche) richten", unterscheidet sich, von einigen wenigen Tugenden abgesehen, gänzlich von der Reihe Kassians. Es bleibt die Frage, ob Kassian anstelle der Fassung bei Evagrius, die ihrer starken Eigenart wegen zu fremdartig für seine Zwecke sein mochte, eine andere der zahlreichen Tugendketten verwendet hat, während er im übrigen doch bei der Verbindung einer solchen „Tugendordnung" mit der Einkleidung von Evagrius († 399)[1] abhängt. Oder bestand tatsächlich bei den „Vätern" die Sitte, in der Katechese bei der Einkleidung gewisse symbolische Deutungen dieser Handlung selbst oder der einzelnen Teile des „heiligen Gewandes" zu geben und mit einer Tugendreihe zu verbinden? Ich möchte glauben, daß die schon in sich auffallende Erscheinung in ihrer Übereinstimmung zwischen Evagrius und Kassian nicht zufällig sein kann. Es wird sich in der Tat so verhalten haben, daß die „Väter" bei der Einkleidung eine Symbolik dieses Aktes oder des Mönchsgewandes entwickelten und ihre Worte mit einem kurzen „Abriß" eines klösterlichen Tugendbaues schlossen, dessen Grundstein etwa die Gottesfurcht und dessen Krönung die vollkommene Liebe (bei Kassian) oder darüber hinaus der ekstatische Gottespreis (bei Evagrius) bildeten. Klar ist, daß weder Evagrius noch Kassian eine Symbolik des Mönchsgewandes selbst ersonnen haben, daß hier vielmehr eine Tradition vorlag, die sich seit langem in Mönchskreisen entwickelt hatte. Den Anknüpfungspunkt boten ungezwungen die bekannten paulinischen Worte vom Ausziehen des alten Menschen und dem Anziehen des neuen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit[2], und andere bildliche Wendungen des Apostels[3].

[1] Kassian weilte zwischen 390—400 in der sketischen Wüste, Evagrius gleichzeitig in der benachbarten Wüste Nitria. [2] Eph. 4, 22 ff.; Kol. 3, 9. [3] Röm. 13, 12 ff.; Gal. 3, 27.

Bei dem Drange des Orientalen nach solchen symbolischen und allegorischen Deutungen mußte sich diese Tradition bald einer großen Beliebtheit erfreuen und lockte zu weiterem Ausbau. Auch in den antiken und gnostischen Mysterien kommen solche symbolische Formen ja häufig vor. Vielleicht deutet Evagrius bei seiner großen Vorliebe für geheimnisvolle Einkleidung aszetischer und mystischer Gedanken auch auf etwas wie ein „Mysterium" hin, wenn er im oben[1] angegebenen Texte „Symbol", „Sache" und „Worte" zusammenstellt und diese Ausdrücke auf das Mönchsgewand und die Ansprache der Väter anwendet. Gewiß ist, daß „Symbol", „Sache" und „Worte" traditionelle Bestandteile im Ritus der Einkleidung bei der „Entsagung" waren. Was bei Evagrius und Kassian noch auf das Gewand und die Einkleidung beschränkt ist, konnte dann leicht auf die übrigen Vorgänge bei der „Entsagung" ausgedehnt werden; und nach Durchführung dieser symbolischen Deutung war das „Mysterium der Mönchsweihe" abgeschlossen, wie wir es am Ende des Jahrhunderts Kassians bei dem Pseudoareopagiten finden[2]. Es ist also K. Holl durchaus beizustimmen (gegen J. Hörmann[3]), wenn er es „dahingestellt sein lassen will, ob der Areopagite an einen irgendwo schon vorhandenen Brauch anknüpft oder selbständig ein Mysterium schafft"[4]. Ja, es dürfte auch bei diesem „Mysterium" des Areopagiten zutreffen, was allgemein von ihm gilt: er steht am Strom der Tradition[5].

Gehen wir schließlich vom „Symbolum" und den „Worten" bei der „Entsagung" noch auf deren Inhalt, „die Sachen" ein, wie er uns bei Kassian dargestellt ist. Die Ansprache des Pinufius legt diesen Inhalt besonders in den ersten Abschnitten dar. Der Inhalt tritt uns in negativer uud darauf in positiver Fassung vor Augen. „Entsagung" ist: der Welt und ihren Werken und Begierden absterben, nicht das Gegenwärtige im Auge haben, nicht nach Hab und Gut trachten, nicht Stolz, Streitsucht, Eifersucht, falsche Traurigkeit aufkommen lassen, den Elementen dieser Welt tot sein, nicht Eltern, Freunden, irdischen Angelegenheiten in seinem Denken sich zukehren, von verkehrten Neigungen sich reinigen. Positiv lautet die Aufgabe des Mönchs: Christus der Gekreuzigte soll leben in ihm, nach seinem Bilde soll er leben, der Wille des Herrn sei sein Gesetz, nach dem Ewigen soll sich sein Auge richten, er soll voranschreiten und wachsen, nach der Vollkommenheit streben, bis zum Ende auf dem Wege der

[1] Seite 93, Anm. 7. [2] Hierarch. eccl. VI 1, 3 ff. [3] Laienbeicht S. 70 und 72.
[4] Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898, S. 205[1].
[5] Vgl O. Bardenhewer, Patrologie[3] (1910) S. 467 (Stiglmayr).

Vollkommenheit verharren. Heben wir noch aus den Tugenden, die dem neuen Mönche obliegen werden, den Gehorsam hervor[1], und bemerken wir, daß neben dem Verharren im Mönchtum bis zum Ende des Lebens[2] großer Nachdruck gelegt wird auf das Verbleiben im Kloster[3].

Das Vorbild des Mönchslebens, die Grundlage, auf der der Inhalt seiner Pflichten aufgebaut wird, ist Christus, sein Leben, seine Abtötung, sein Kreuz, seine Armut, Demut, sein Gehorsam[4]. Als Grundtext, aus dem dieses ganze Lebensgesetz abgeleitet wird, gilt: Christi Kreuz annehmen und ihm folgen[5].

Ein Vergleich Kassians mit Pachomius und Basilius ergibt, daß der Inhalt der „Entsagung“ bei allen ganz die gleichen Grundzüge aufweist. Auch das ist bei Kassian, wie auch bei Basilius gleich geblieben, was wir schon bei Pachomius fanden: die Entwicklung dieses Inhaltes aus dem Geheimnis des Kreuzes. Hatte Pachomius den Inhalt seines Unterrichtes in die Worte zusammengefaßt: „denn dies ist das Kreuztragen“, und hatte Basilius das Leben des Mönches als das „kreuztragende“ bezeichnet, so geht auch Pinufius von dem Satze aus: „Die Absage (Entsagung) ist nichts anderes, als die Ansage an das Kreuz und die Abtötung“. Am Symbol des Kreuzes entwickelt dann Pinufius den ganzen Pflichtenkreis des Mönches. Es scheint das seit Pachomius in den Klöstern Ägyptens traditionell geblieben zu sein. „Unter dem Geheimnis des Kreuzes muß der Mönch in diesem Lichte wandeln“[6]. Das Wort Christi von seiner Jüngerschaft, die zur Annahme des Kreuzes verpflichtet, ist bei einem der wesentlichsten Akte des ältesten Mönchtums, der Eingliederung (Weihe), der tragende Gedanke. Auch das ist wieder, wie so vieles andere, ein eindringliches Zeugnis für die rein christliche Wesensart dieses Mönchtums.

[1] Kap. 39 und 41, 2. [2] Kap. 33, Schluß; Kap. 36, 2. [3] Kap. 41, 3, Schluß. [4] Kap. 33; Kap. 37, Mitte. [5] Kap. 34, Schluß. [6] Kap. 34, Anfang. Vielleicht hat auch Kassian hier eine Bezeichnung mit dem Kreuze vor Augen, wie sie der Areopagite in seinem Ritus tatsächlich vermerkte. H. e. VI 2. Über das Fortleben dieses Ritus, siehe Benediktinische Monatschrift IV (1922) S. 26[13].

Loblied auf das heilige Kreuz.

Teures Kreuz, vor allen Bäumen einzig her, an Adel reich,
Dir an Zweigen, Blüten, Früchten wächst im Walde keiner gleich;
Liebes Holz, an lieben Nägeln liebe Last beschweret Euch.

Aus dem Hymnus Pange lingua des Venantius Fortunatus, Bischofs von Poitiers († um 600), mit der Variante dulcê clavô, wie man den Vers im 10./9. Jahrhundert u. a. in St. Gallen sang. Cod. Sangall. 339 Palaeogr. mus. II 72; cod. 196 Mon. Germ. Auct. Ant. IV 1 28; cod. 380 Anal. hym. L 71 f.

Die Messe als heilige Mysterienhandlung.

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

(Fortsetzung.)

Wir schlossen das letzte Mal: Die heilige Messe ist im vollen und wahren Sinne eine heilige Mysterienhandlung; sie ist geradezu die ideale Verwirklichung dieses Begriffes, der im Altertum nur unvollkommene Durchführung erfahren hatte.

Zum Beweise gehen wir die einzelnen Teile der oben aufgestellten und erläuterten Wesensbestimmung durch und fragen zunächst: Worin besteht in der Messe das einer höheren, heiligen Sphäre angehörende Ereignis, das dargestellt und vollzogen wird?

Es ist nichts Geringeres als das durch Christus gewirkte Werk der Erlösung, beginnend mit der Menschwerdung, gipfelnd in Tod und Auferstehung des Herrn. Es ist also eine einmalige, geschichtliche Tat, die aber, da von dem edelsten aller Menschen, dem „letzten Adam" (I Kor. 15, 45), dem geistigen Stammvater des neuen Menschengeschlechts getan, eine Bedeutung für die ganze Menschheit hat; und da dieser Mensch zugleich Gott war, so ragt sie in die Sphäre der göttlichen Heiligkeit hinein, ist eine göttliche Tat. In den Mysterien der Heiden war Gegenstand der Darstellung irgend ein Mythos, in dem einer der Götter auf Erden erschien und bei dieser seiner Epiphanie Taten übte und Leiden erfuhr. Aber diese Götter waren eingebildete Erzeugnisse menschlicher Sehnsüchte und Leidenschaften, Vorspiegelungen der Dämonen, ohne jede Wirklichkeit. Nie waren sie auf Erden erschienen; ihre Taten waren keine Geschichte; ihr Tun und Leiden ragte keineswegs in reine göttliche Höhen hinauf, sondern spiegelte nur das engbegrenzte Leben der Menschen, ihr irdisches Sehnen und Fürchten, Lieben und Hassen. Der Gegenstand des christlichen Mysteriums ist sichere, im hellen Lichte des Tages stehende Geschichte; der Glaube aber sieht hinter der geschichtlichen Wahrheit den Heilsplan des ewigen Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes und führt zu wahrhaft göttlichen Gipfeln der Reinheit und Weisheit empor. Jene falschen Götter erschienen zwar nach dem Glauben ihrer Anhänger auch zum Heile ihrer Schützlinge; sie heißen daher oft „die sich offenbarenden Heilandgötter". Aber das Heil, das sie brachten, war äußerlich und beschränkt, reichte kaum einmal in sittliche und seelische Tiefen hinein. Ganz anders der Heiland der Christen. Er überwindet die größte Last, die auf dem Menschenherzen ruht, die Sünde, und führt die ihm Getreuen in das Reich sittlicher Reinheit

und göttlicher Heiligkeit ein. Eine umfassende Theologie der Sünde und Gnade steht hinter dem christlichen Mysterium. Aus unbegreiflich großer Liebe ist der ewige Gott als Mensch zu realer Epiphanie auf Erden erschienen, hat die Sünde der Welt auf sich genommen und durch seinen Opfertod und seine Auferstehung getilgt. Auch der erhabenste Mythos der antiken Welt muß gegenüber dieser Gottesidee verblassen; aber was die Heiden ahnten, ersehnten, andeuteten, das findet seine Erfüllung, seine Verwirklichung in idealer Form in dem göttlichen Ereignis, das die Grundlage des christlichen Mysteriums bildet.

Die Messe ist Darstellung und Heraufführung einer göttlichen Tat noch in einem anderen Sinne. Die Kirche feiert in ihr nicht nur symbolisch das Leiden und Tun des Gottessohnes; sie tut es auch in der Art, wie Christus, ihr geistiger Stammvater, selbst dessen beständige Wiederholung ihr aufgetragen hat. Er selbst hat ja seine Mysterien gestiftet und geordnet und ihre Feier seinen Jüngern befohlen mit den Worten: „Tut dies zu meinem Gedächtnis". Mit einer wunderbaren liturgiebildenden Kunst, die so tief wie einfach ist, hat der Herr selber als höchster Liturge, als Hoherpriester des Neuen Bundes, dessen Mysteriendienst eingesetzt beim letzten Abendmahle. Wenn die Liturgie als Form Kunst ist und die höchste Kunst darin besteht, ewige Gedanken in der einfachsten, erschöpfendsten Art auszudrücken, so hat sich der Herr als höchster liturgischer Künstler erwiesen damals, als er Brot und Wein in seine heiligen Hände nahm, die Eucharistia über sie sprach, sie zum Gedächtnis seines Leidens weihte und seinen Aposteln als Speise reichte. Dies Kunstwerk, das mit den leichtesten Mitteln sich überall aufführen läßt, das aber so gewaltigen Gedankeninhalt umschließt, ergreift uns noch heute, wenn würdig gefeiert, in tiefster Seele und wird die Kirche ergreifen bis zum Ende der Zeiten. Alle die wunderbare Entwickelung der Meßliturgie in Ost und West ist nur eine Entfaltung des vom Herrn selber stammenden Kernes.

Wenn wir also oben das Mysterium definierten als Wiederholung einer von den Stammvätern einst getanen Handlung, so gilt das von der Messe im doppelten Sinne. Die Definition findet also ihre allseitige Verwirklichung in den christlichen Mysterien.

Hier können wir ein Wort über die Frage einschieben, weshalb der Herr die symbolische Feier seiner Mysterien vorausgenommen hat. Natürlicher wäre es doch gewesen, wenn er zuerst die Erlösung durch Tod und Auferstehung bewirkt und dann erst in den vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt deren mystisches Symbol eingesetzt hätte. So führte der altchristliche Meßkanon das Leben des Herrn vor bis

zur Himmelfahrt und seiner Ankunft zum Gerichte und brachte erst dann die Einsetzungsworte. Aber wir dürfen wohl einen tiefen göttlichen Grund im Tun des Herrn vermuten. Die Messe ist verhüllendes Symbol des Werkes der Erlösung und des Opfers Christi am Kreuze, das er nun im Himmel als Verklärter ewig fortsetzt, ohne des Schleiers des Symbols zu bedürfen. Die Kirche aber braucht, da sie noch im Glauben wandelt, nicht im Schauen, der bergenden Hülle. Deshalb wohl hat der Herr das Gedächtnis seines Leidens, wie es die Kirche mystisch feiert, nicht als verklärter Auferstandener eingesetzt, sondern zu der Zeit, da er selbst noch als „Wanderer" auf Erden weilte.

Wir haben früher (S. 24 f.) gesehen, daß die „heilige Handlung" oft zugleich als Opfer aufgefaßt wird. Die gesamten Riten sind ein Gottesdienst; einzelne Akte daraus oder gar das ganze Mysterium stellen ein Opfer im eigentlichen Sinne dar. Bezeichnend ist der lateinische Name für Opfer: sacrificium (von sacra facere), der zunächst „heilige Handlung" bedeutet. Die Messe ist als heilige Handlung zugleich Opfer; beides fällt in ihr vollkommen zusammen, da das Opfer Christi eben in der Tat besteht, die die Messe symbolisch aufführt. So ist die Gottestat des Meßmysteriums das erhabenste Opfer aller Zeiten und Länder. Denn in ihm bringt sich Jesus Christus, der ewige Logos, der reinste und edelste Mensch, göttlicher Geist und höchststehende Kreatur, dem himmlischen Vater als reinste Opfergabe dar. Das Einzige, was der Mensch wirklich Gott schenken kann, ist das freie Geschenk seiner Seele. Alles andere gehört Gott von vornherein. Nur die Seele hat Gott so geschaffen, daß er ihr den freien Willen gegeben hat, mit dem sie sich für oder gegen Gott entscheiden soll. Die Heiden opferten Tiere, Brot, Weihrauch, Blumen — alles höchstens ein Zeichen der inneren Hingabe, aber ohne wahren Wert, da der Wille durch die Sünde verdorben war. Christus opferte sich im heiligen Geiste als reines, unbeflecktes, wohlgefälliges Schlachtopfer. Er war die erste Opfergabe, die Gott wahrhaft annahm. Seine Opfertat war zugleich die Tat eines Gottes. Dadurch erhielt sie einen unendlichen Wert. Daraus ergibt sich, daß das Kreuzesopfer und seine Mysteriendarstellung, die Messe, den Opferbegriff, den die vorchristlichen Opfer nur roh und unvollkommen darstellten, in idealer Weise verwirklicht[1].

[1] Vgl. M. ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (Freib. theol. Stud. XXIV 1920). Ein ausgezeichnetes Buch, das den hier religionsgeschichtlich kurz erläuterten Gedanken dogmatisch tief begründet.

Ziel der antiken Mysterienhandlung ist das Heil. Wer die heiligen Weihen mitmacht, das Opfer darbringt, der hofft, als Myste im Jenseits ein besseres Los zu genießen als die Ungeweihten. Er ist ja in eine innige Beziehung zu den Herrschern des Seelenreiches getreten; diese werden ihm, ihrem „Geschlechtsgenossen", ihrem „(Adoptiv-) Kinde" gnädig sein. — Das wahre Seelenheil hat allein Christus gebracht; denn er allein konnte als unbeflecktes Lamm Gottes die Sünden tilgen, den Tod überwinden und ewiges, seliges Leben schenken. Er allein führt mit Recht den Titel „Heiland", er ist Spender wahren Lebens. Das Urmysterium, sein Erlösungstod, hat die Wunden der Welt geheilt; die Mysterienfeier aber, die er eingesetzt, die Messe, soll die Früchte der Erlösung durch die verschiedenen Zeiten und Länder hin den feiernden Gemeinden zuwenden. So ist denn das christliche Mysterium wahrhaft und im höchsten Sinne heilbringend, ein echtes Erlösungsdrama.

Fragen wir näherhin: Wie wird das Heil erworben? Schon der Name der heiligen Handlung zeigt, daß es nicht durch bloße Passivität angeeignet wird. Die Mysten agieren vielmehr mit den Priestern an ihrer Spitze die Kultlegende, die Taten und Leiden der Götter, werden so deren Genossen und nehmen wie an ihrem Leide so an ihrem Glücke teil. Ja sie vertreten den Gott selbst, nennen sich nach seinem Namen, tragen seine Kleidung, seine Abzeichen; er ist unter ihnen, in ihnen, feierte für sie seine Epiphanie; sie umschwärmen ihn, eignen sich seine Kraft an, werden in ihn verwandelt. — Die christlichen Mysten agieren mit ihrem Kyrios zusammen. Während Christus auf dem Altare sich opfert, umstehen die „Christen", die in der Taufe in seinen Tod hineingetaucht wurden und so „typisch mit dem Herrn starben" (Apost. Konstit. V 6, 8) und ihn anzogen, die Opferstätte; an ihrer Spitze waltet die heilige Priesterschaft, die das Opfer vollzieht; aber auch alle miteinander bilden eine „heilige Priesterschaft" (I. Petr. 2, 5). Denn alle Christen nehmen teil an der heiligen Handlung. So sehr sind sie durch den Besitz des Geistes Christi mit dem Herrn verbunden, daß Christus und die Kirche wie ein Leib sind. Was aber das Haupt tut und leidet, das tun und leiden die Glieder mit. Deshalb sagt der hl. Augustin kurz und tief (Gottesstaat X 20): „Christus ist Priester, er selbst zugleich Opferer und Opfergabe. Eine Mysteriendarstellung (sacramentum) dieser Tatsache ist, wie er es angeordnet, das tägliche Opfer der Kirche. Da diese der zu jenem Haupte gehörige Leib ist, so lernt sie durch ihn sich selber opfern." So ist denn die Kirche, und zwar die konkrete Gemeinde, die eben

die Messe feiert, nicht bloße Zuschauerin des Dramas, sondern Mitakteurin. Sie teilt Christi Opfergesinnung und Opfertat, stirbt mit ihm, steht mit ihm auf, wird mit ihm verklärt und erhöht. „So oft das Opfer dargebracht wird, wird des Herrn Tod, des Herrn Auferstehung, des Herrn Erhöhung sinnbildlich gewirkt (significetur) und der Nachlaß der Sünden" (De sacramentis V 4, 25). Die letzten Worte zeigen, daß diese sinnbildliche Darstellung zugleich reales Miterleben ist und das Heil wirkt. Die Postkommunion am Feste der Enthauptung des hl. Johannes Baptista (29. Aug.) im Römischen Meßbuche spricht diesen Gedanken in knappster Form aus, indem sie darum bittet, „daß wir die großen Mysterien, die wir empfangen haben, sowohl in ihrer sinnbildlichen Darstellung (significata) verehren und uns erst recht darüber freuen können, daß sie in uns Wirklichkeit geworden sind" (in nobis potius edita gaudeamus). Wer mit Christus, und zwar zunächst typisch, sakramental, mystisch, mitleidet und miteinaufersteht, der hat geistigen Anteil an der Gnade der Erlösung, wird eins mit Christus und nimmt an seiner ewigen Glorie teil. Es ist kaum nötig zu sagen: Was bei den außerchristlichen Weihen nur schattenhaft angedeutet ist, das ist hier volle Wirklichkeit geworden; ein tieferes Mithandeln mit dem göttlichen Tun ist nicht zu erdenken. Dies Mittun führt denn auch zu einer Teilnahme nicht nur etwa an einem verstärkten Naturempfinden, worin der heidnische Kult meist stecken blieb, auch nicht bloß zu einer Sicherung des Seelenheiles, sondern zur Gemeinschaft der göttlichen Wesenheit (II. Petr. 1, 4).

Die Gemeinschaft mit dem Göttlichen wird in manchen Mysterien wie auch in vielen Opferriten noch dadurch besonders betont, daß die Kultgenossen durch das Essen und Trinken einer irgendwie erhöhten Speise sich die göttliche Kraft oder den Gott selber einverleiben, oder doch wenigstens mit dem Gotte zusammen speisen und so in heilige Gemeinschaft treten. Derselbe Gedanke mit seiner schlichten Primitivität, aber gereinigt von aller urwüchsigen Roheit und in eine wunderbar geistige Höhe hinauferhoben, findet sich in der „Gemeinschaft", der Kommunion, der christlichen Mysterien. Auch hier ist eine heilige Speise, genannt sancta („das Heilige") oder „Sakrament", „Mysterien" oder nach dem über ihr gesprochenen Dankgebete „Eucharistie" oder κοινωνία, communio („Gemeinschaft"). Ja sie ist, zunächst äußerlich genommen, die einfachste und dem Südländer naheliegendste Speise: Wein und Brot. Als solche konnte sie in der Naturreligion, dem Kulte des natürlichen Lebens, eine Rolle spielen. Im christlichen Mysterium aber liegt nicht gewöhnliches Brot und alltäglicher Trank

vor. Brot und Wein sind hier Symbole, mystische Träger übernatürlichen Lebens; sie sind in das Fleisch und Blut des himmlischen, Mensch gewordenen Logos verwandelt; die sichtbare Hülle ist Symbol und bildet mit dem unsichtbaren Kerne das Mysterium. So verbindet sich hier primitivster Ausdruck mit geistigster Mystik. Zugleich häufen sich in der christlichen Kommunion die mystischen Beziehungen. Christus ist nicht nur Gastgeber und Mitgast, sondern auch Mahl. Wir sehen also eine ideale Verwirklichung aller Gedanken vor uns, die sich die Menschen von einer Gemeinschaft mit dem Göttlichen durch Speise gemacht hatten. Das materielle Essen und Trinken bezeichnet und bewirkt die Speisung der Seele zum übernatürlichen Leben.

Bezeichnet und bewirkt! Die Mysterien der Heiden waren nach deren Glauben eine heilige Wirklichkeit, die sich unter dem Schleier von Bildern barg, ein religiöses Ereignis, agiert als heiliges Schauspiel. Also ein ernstes Spiel, ein gespielter Ernst. Auch die christliche Liturgie ist ein heiliges Spiel[1]; sie nennt sich selbst ein Drama, denn actio, wie der Meßkanon und überhaupt die Meßfeier bezeichnet wird, ist nichts anderes als: heiliges Drama[2]. In den heidnischen Mysterien unterschied man die Gegenstände, die gezeigt wurden (τὰ δεικνύμενα), die Worte, die gesprochen wurden (τὰ λεγόμενα), und die Handlungen, die mit den Gegenständen und unter Begleitung jener Worte oder auch für sich vorgenommen wurden (τὰ δρώμενα). Alle drei Dinge gaben einander Licht; besonders mußten die Worte den Sinn der mit den Gegenständen vorgenommenen Riten näher bestimmen. Deshalb sagt der hl. Augustin, daß im christlichen Ritus das Wort (der Logos) zu dem Elemente trete und so das Sakrament (Mysterium) entstehe. Entsprechend der höheren geistigen Durchdringung der christlichen Liturgie erhält der Logos, das Wort (τὰ λεγόμενα), bei den Christen eine Vorzugsstellung; die dramatische Aktion tritt mehr zurück. So besteht das Meßopfer seinem wesentlichen Kerne nach in der über die Elemente gesprochenen Eucharistia, die ausspricht, was mit Brot und Wein geschieht. Das materielle Element aber gehört unbedingt zum Wesen der christlichen Liturgie. Es gibt ihm gerade die Konkretheit, die wir oben an der liturgischen Frömmigkeit rühmten. Eine „vergeistigte" Religion würde sich z. B. eine Taufe, d. h. einen Übergang zu einem neuen Leben, als durch bloße Weihe-

[1] Vgl. R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans I): Die Liturgie als Spiel. Der dort philosophisch-theologisch ausgeführte Gedanke wird durch unsere religionsgeschichtliche Darstellung plastisch ausgefüllt.

[2] Vgl. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I (1921) 34—39.

worte bewirkt oder gefeiert denken. Die Kirche aber nimmt das Wasser hinzu, und dieser materielle, konkrete Gegenstand verbürgt die Objektivität der Gnadenwirkung, wie er sie auch plastisch ausdrückt. Die antiken wie die christlichen Mysterien sind also wirklichkeitserfüllte und wirkende Bilder. Die Theologie definiert daher das Sakrament als Zeichen, das jene Dinge bewirkt, die es bezeichnet (signum efficax). Hier, wo wir uns schon mehr dem Äußeren, Formellen nähern, tritt die Verwandtschaft außerchristlicher und christlicher Liturgie naturgemäß stärker hervor, wenn sich freilich nicht verkennen läßt, daß auch hier die christliche schon durch das oben erwähnte Überwiegen des Logos hervorragt.

Noch mehr wird letztere Beobachtung bestätigt, wenn wir nun bloß die Form der Mysterien ins Auge fassen. In den Gegenständen, den Gebärden, der Art des Vortrages wird naturgemäß am wenigsten ein Unterschied zwischen heidnischem und christlichem Kulte sich bemerkbar machen — man müßte denn einem „vergeistigten" Puritanismus huldigen, damit aber den katholischen Kult vernichten. Der „antike" Charakter plastischer Objektivität gehört zum Wesen der katholischen Liturgie; mit ihm ginge auch seine objektive Gnadenwirkung verloren. In allem aber, was die Form betrifft, ist der normale Mensch an die Natur gebunden. Sie liefert die Gegenstände, bestimmt die Bewegungen des Körpers, regelt den Vortrag der Stimme. Wie der antike Mensch seine Hände zum Beten erhob, so auch der Christ; wie er eine Erhöhung (altare) brauchte, um seine Gabe darzubringen, so auch der Christ. Die Form ist also konservativ. Neu aber ist der Geist; er ist frei und beweglich. Dieselbe Gebärde kann dem verschiedensten Geiste dienen. Der Kuß kann Ausdruck natürlicher Liebe sein, zugleich aber auch Symbol heiliger, übernatürlicher Agape. Das Wasser tilgte bei Juden und Heiden die rituelle Befleckung; im Christentum reinigt es von Sünde. Die Elemente erhalten also durch Christus höhere Weihe, da sie Heiligeres ausdrücken. Und noch in anderer Hinsicht zeigt sich trotz aller Ähnlichkeit die höhere Würde des christlichen Gottesdienstes. Er sucht nur die edelsten, vornehmsten, reinsten Formen und Gegenstände aus und benutzt sie in äußerst diskreter, einfacher, hoheitsvoller Art. Alles zu Natürliche, Rohe, Ungebildete, Gemeine vermeidet er. Also auch die Form der christlichen Liturgie, so sehr sie naturgemäß sich den heidnischen Vorbildern nähert, ja sie zuweilen benutzt, ist eine ideale Durchführung der Gedanken vom sinnbildlichen Zeichen, vom Mysterium.

Schließlich noch ein Wort über die Mysteriendisziplin im engeren

Sinne, die mystische Exklusivität und Verhüllung durch Schweigen. Das christliche Altertum kannte genau wie die Antike eine ausgeprägte, äußere Geheimhaltung der mystischen Riten. Keiner, der nicht durch die Taufe eingeweiht war, konnte zum eucharistischen Opfer und Kultmahle hinzutreten. Kein Eingeweihter durfte dem Profanen von den heiligen Weihen erzählen. Aber hinter der äußeren Disziplin stand bei dem Kulte des Christen eine wahre, über die heidnischen Riten unendlich hinausgehende Mysterienheiligkeit, da ja wahre, göttliche, reinste Heiligkeit sich in ihm offenbarte, wunderbar einfach und großartig ausgedrückt in dem Dreimalheilig, das in die Eucharistia eingefügt ist. Diese Heiligkeit kommt nicht von außen, sondern fließt aus dem Wesen des christlichen Kultes. Sie bleibt bestehen, auch wenn die äußere Disziplin fällt. Auch heute noch gilt von der christlichen Liturgie das Wort: „Euch ist es gegeben, die Mysterien des Himmelreiches zu erkennen, jenen aber ist es nicht gegeben (Matth. 13, 11; vgl. Mark. 4, 11; Luk. 8, 10).

Nachdem wir so durch den Vergleich antiker und christlicher Mysterienhandlung festgestellt haben, daß die Messe eine wahre heilige Mysterienhandlung im vollendetsten und reinsten Sinne des Wortes ist, liegt es uns ob, aus der Liturgie selber unsere bisher mehr theoretisch erläuterte und bewiesene Aufstellung zu beleuchten.

Wir fragen daher: Bezeichnet sich die Liturgie selber als Mysterium? und wenn ja, in welchem Sinne tut sie es? (Schluß folgt).

Gebet der Königin Maria Stuart.

O Domine Deus,	O Herr, Gott, gesetzt ist
Speravi in te;	Mein Hoffen auf Dich;
O care mi Jesu,	O Jesu, Du lieber,
Nunc libera me!	Nun rette Du mich!
In dura catena,	Von Ketten umfangen,
In misera poena	In Kummer und Bangen
Desidero te.	Ersehne ich Dich.
Languendo,	Ich zage,
Gemendo	Ich klage,
Et genuflectendo	In flehender Lage,
Adoro,	Ich schreie:
Imploro,	Befreie,
Ut liberes me.	Errette Du mich!

Dies hymnenartige Gebet liest man in Übersetzung oder Urtext bezw. beidem bei älteren Autoren nicht allzu selten; so bei Königsfeld, Schlosser, Daniel, Dreves, Simrock. Die unglückliche Schottenkönigin soll es kurz vor ihrem Todesgang (8. Febr 1587) auf Schloß Fotheringay in ihr Gebetbuch geschrieben haben. L. Dreves, dessen „Liedern der Kirche“ (^{2}1868, 471) wir die Übersetzung entnehmen, merkt dazu (545) an: „... Das ist möglich, ohne daß sie deshalb die Verfasserin sein muß“. Der lateinische Text ist nicht ganz gleichmäßig überliefert. Wir zählen mit Chevalier (Repertoire II, 191) 13 Zeilen und lesen in der 9. Zeile mit Dreves gemendo (gegen Schlosser-Daniel: dolendo) in der 13. (gegen: O libera me von Dreves) ut liberes me.

Passionsspiel und Passionsliturgie.

Von Abt Raphael Molitor O. S. B. (S. Joseph, Coesfeld).

Die großen Erfolge des Oberammergauerspieles sind von katholischer und nicht katholischer Seite anerkannt worden, ebenso der innere Wert des Spieles und seine Bedeutung für das religiöse Leben unserer Zeit. Ein Vergleich dieses Spieles mit der Passionsliturgie wird das Passionsspiel und seinen segensvollen Einfluß in keiner Weise beeinträchtigen. Spiel und Liturgie haben ihre eigene Art, ihr eigenes Recht und ihre eigene Aufgabe, die unbeschränkt anzuerkennen sind. Aber gerade ein Vergleich kann versuchen, diese Eigenart aufzudecken und zu erklären, wodurch der wesentliche Unterschied zwischen beiden, wie überhaupt zwischen religiöser und liturgischer Handlung oder Kunst an einem hervorragend geeigneten Beispiele deutlich wird, und die besondere Schönheit des einen aus dem Lichte des anderen erhellt.

Da fällt zunächst eine Reihe äußerer Unterschiede auf.

In Oberammergau zählte 1923 der Sängerchor fünfundvierzig, das Orchester fünfzig Mitglieder. Fünfundfünfzig Personen teilten sich in die verschiedenen Rollen auf der Bühne, jene nicht mitgerechnet, die bei den Volksszenen und bei den lebenden Bildern tätig waren. Diese nicht unbeträchtliche Zahl ist wohl immer erfordert, wo ein Spiel in Art und Umfang veranstaltet wird, wie es in Oberammergau geschieht. Also ein Aufgebot, wie es bei liturgischen Feiern äußerst selten und nur in großen Domkirchen angetroffen wird, wenn Domklerus, Seminaristen und Domchor zusammenwirken.

Das Passionsspiel dauert nahezu acht Stunden. Es wird in zwei ungefähr gleichlangen Abschnitten gegeben, die durch eine zweistündige Pause von einander getrennt sind.

Eine wirksame Unterstützung kommt dem Spiel durch die Bühne zu, mit dem prächtigen Hintergrunde, der geschmackvollen Szenierung und den reichen Kostümen. Was auf dieser Bühne geschieht, ist seiner Natur nach Schauspiel, ein religiöses Spiel, das sich an das Auge wendet, ein Spiel von hoher religiöser Weihe, das aber in erster Linie durch das Auge, nicht durch gläubiges, inneres Erfassen, sondern durch Schauen auf die Seele wirkt. Was das Spiel sein und sagen will, muß es den Augen sichtbar machen. Es muß seinen Gegenstand greifbar vorführen und sinnfällig darstellen. Die Tausende, die in der weiten Halle lautlos dem Spiele folgen, sind Zuschauer, nicht eigentlich mitwirkende Teilnehmer. Das Schauspiel ist vom gesprochenen oder gesungenen Worte begleitet, das die kommende Szene oder das

kommende Bild vorbereitet, sie erklärt, die einzelnen Teile unter einander verbindet. Oder es sucht mahnend wie eine Predigt im Herzen des Zuschauers bestimmte Anmutungen und Entschlüsse zu wecken. Vorab die Chöre und die gesprochenen Prologe zeigen eine moralisierende Art.

Handlung und Text halten sich im Grunde an die evangelische Erzählung. Legenden und Privatoffenbarungen sind kaum verwertet. Doch werden Worte und Gedanken des Evangelisten frei ausgeführt, manche Andeutungen des heiligen Textes aufgegriffen und weiter ausgesponnen. Nicht dem Evangelium entnommen ist die Rache der Händler, die der Heiland aus dem Tempel vertrieb, und denen es gelingt, durch ihre Einflüsterungen und Versprechungen Judas zum Verrat zu bestimmen und damit den Tod Christi herbeizuführen. An evangelische Momente knüpfen die etwas stark ausgedehnten Beratungen des Synedrium an, in etwa auch die Monologe des reuigen Petrus und des Verräters vor und nach seiner Tat. Natürlichem Empfinden entspricht der von keinem Evangelisten berichtete Abschied Jesu von seiner Mutter.

Tiefe und Weite erhält der Inhalt des Spiels durch zahlreiche lebende Bilder, auf deren Ausstattung besondere Kunst verwendet ist. Sie machen die weltumfassende Bedeutung des Todes Christi; seine weltgeschichtliche Bedingtheit und Notwendigkeit verständlich. Der Baum des Paradieses und die Vertreibung der Stammeltern aus dem Garten Eden stehen in verhängnisvollem Zusammenhange mit dem Baume des Kreuzes auf Golgotha und mit der schuldlosen Schmerzensmutter zu Füßen des Kreuzes. Jedem größeren Abschnitt gehen zwei solcher Bilder (Vorbilder) aus dem Alten Testamente voran. Die Erlösertat Christi ist ihre Erfüllung und beherrscht als ihr Mittelpunkt die gesamte Geschichte der Menschheit. Im Versöhnungsopfer auf Golgotha erfährt, das ist der Sinn dieser Bilder, alle Menschenschuld ihre Sühne, alles Menschenleid seine Heilung, alles menschliche Sehnen seine volle Befriedigung.

Ganz anders stellt sich der äußere Aufbau der Passionsliturgie dar. Sie ist nicht eine einzige Vorführung mit einer Folge verschiedener Hauptstücke und Szenen. Sie gelangt auch nicht an einem Tage oder im Verlauf einiger Stunden, und wären es deren acht, zur Vorführung. Sie zieht sich durch die zwei Wochen der Passionszeit hindurch, um in den letzten drei Tagen der Karwoche und im Osterfeste Abschluß und Höhepunkt zu erreichen. Diese Feier ist Liturgie, kein Schauspiel, wie sehr auch ihr Vollzug das Auge zu fesseln vermag, und wie viele sinnvolle Symbole sich dem Auge auch darbieten. Sie braucht nicht

ihren ganzen Inhalt in sichtbarer Form auszusprechen. Ihr genügt vielfach das bloße Wort, teilweise sogar das still vom Priester gebetete Wort. Und der höchste Akt der Liturgie, die Wandlung, ist ein völlig übernatürlicher, übersinnlicher Vorgang, den nur das kurze Zeichen der Glocke und die folgende Kniebeugung des Priesters vernehmbarer kundgeben. Da jede heilige Messe ein Gedächtnis des Herrn, eine unblutige Darstellung und Vergegenwärtigung seines Todes, eine Verkündigung dieses Todes und ein wahres Opfer ist, und da die gesamte Liturgie sich auf der heiligen Messe aufbaut, kann gesagt werden, unsere ganze Liturgie ist eine Passionsliturgie im weiteren Sinne. Als Liturgie ist sie ferner ein Akt, der sich vorzüglich an Gott wendet und seine Verherrlichung zum Ziele hat. Anderseits wirkt sie auf Herz und Sinn der Gläubigen, die nicht nur zuschauen und hören, sondern mittätig sind, sei es durch unmittelbare persönliche Mitwirkung, sei es durch den handelnden Priester, der die Stelle der Gemeinde vor Gott vertritt. Die Passionsliturgie ist ferner Gebet, feierliches, gemeinsames Gebet der Kirche; Huldigung und Anbetung, Sühnegebet, Bittgebet, liturgisches Gebet der Gesamtkirche für die gesamte Menschheit; ein Gebet, das vom Opfer Christi seine Weihe, seine höchste Kraft und Würde empfängt. Und durch die Gemeinschaft der Heiligen ist diese Liturgie ein Akt, an dem Himmel und Erde mitwirken, in dem Vergangenheit und Gegenwart sich die Hände reichen: Abel und Melchisedech im Kanon der Messe, die Blutzeugen christlicher Frühzeit, die streitende Kirche auf Erden, die verklärte der Engel und Heiligen, die leidende im Fegfeuer und vor allem Christus selbst als Opfergabe und ewiger Hoherpriester.

Die zuletztgenannten Vorzüge erheben die Passionsliturgie in das Gebiet des Übernatürlichen und geben ihr eine Wahrheit und Wirklichkeit, wie sie von keiner anderen Handlung eines Menschen erreicht wird, machen sie als Opfer und Gebet zu einem tatsächlichen, wenn auch geheimnisvollen Vorgange, der den Bereich der bloßen Dichtung und Kunst, den Bereich jedes auch des sinnvollsten Spieles überragt, mag es sich noch so sehr im Gewande kunstvoller Formen offenbaren und einen noch so religiösen Vorwurf zum Inhalt haben.

Der Passionsliturgie fehlt die moralisierende Tendenz, die in den Prologen und Chören des Spieles stark hervortritt und die Stellung des Chores ist in ihr eine wesentlich andere. Nur wo eine wirkliche Predigt etwa in der Form der Homilie eingeschoben wird, kann sich auch eine Aufforderung zu Reue und Buße, zum Mitgefühl, zum Danke in Worten aussprechen. Der Leidensbericht wird heute vier=

mal in der Karwoche gelesen oder gesungen. An diesem Berichte wird kein Wort geändert. Seine Erzählung wirkt als geheiligtes Wort, als Gotteswort, mit monumentaler Kraft. Er ist so einfach und klar, daß Augustin sagen durfte, die Gläubigen hörten nicht, nein sie sähen wie mit leiblichen Augen die geschilderten Ereignisse an sich vorüberziehen.

In der Liturgie fehlen nicht die Symbole, nicht die festliche Gewandung, nicht der stimmungsvolle Schmuck der Kirche, wohl aber die lebenden Bilder. Wer im Dienste der Liturgie steht, wirkt nicht als Bild durch seine Ähnlichkeit, sondern er handelt, er ist tätige Person, für sich oder stellvertretend, aber immer wahr und wirklich. Anders der Spieler (Mime). Er ist nicht, was er spielt, er macht sich zum Bilde. Der Diener des Altares hingegen ist durch Weihe und Beruf ein Werkzeug Christi, der Priester ein „anderer Christus". Er handelt und wirkt als sein Vertreter, aber zugleich in seinem Namen, in seiner Person und Macht (vgl. die Konsekrationsworte); oder er handelt als Glied an seinem Leibe, in wirklicher Gemeinschaft mit Christus, seinem Haupte und Hohenpriester, und mit dem Volke als dem Leibe Christi lebendig verbunden. Nachbildung und Symbol sind die Palmprozession und Fußwaschung. Aber auch sie sind Handlung und Gebet. Rein symbolisch ist die Verhüllung des Kreuzes seit dem Passionssonntag, die Verlöschung der Lichter in den Metten (Flucht der Apostel), die Entblößung der Altäre (Entblößung Christi und Verteilung der Kleider). Symbolisch sind die Feuerweihe, die Weihe des Lammes, die Osterkerze am Karsamstag. Nachbildlich ist der kurze Lärm am Ende der Metten, der an das Waffengeklirr bei der Gefangenschaft erinnert. Also Symbole und Nachbildung, aber keine lebenden Bilder. Was das Passionsspiel diesen verdankt, erreicht die Liturgie durch biblische Lesungen im Offizium seit dem Sonntage Septuagesima. Mit ihm beginnt die Lesung des Schöpfungsberichtes. Ihm folgen durch die Tage der Vorfasten und der vierzigtägigen Fastenzeit in den Worten der heiligen Urkunde Sündenfall, Sündflut, Berufung Abrahams, Israel in Ägypten, seine Befreiung durch Moses. Daran schließt sich, mit dem Passionssonntag anfangend, die Lesung des Propheten Jeremias, der in besonderer Weise Vorbild des leidenden Erlösers ist. Mehr und mehr deuten die Evangelien der Messe auf den Erlöserberuf Christi, auf sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung. Die Ostervigil faßt in zwölf großen Lesungen die vorchristliche Heilsgeschichte wie in einem überwältigenden Gesamtbilde zusammen und führt das gläubige Volk an der Hand der Heiligen Schrift von der

Erschaffung des Lichtes und der Welt an das Grab Christi, das die treue Schülerin des Meisters offen findet, also von den Wundern der Schöpfung hin zu den Wundern der Erlösung und Auferstehung. Manche Züge und Einzelheiten, die das Passionsspiel in seinen lebenden Bildern hervorkehrt, übergeht die Liturgie. Aber ihre Vorbereitung greift mehr in die Tiefe, ihre Perspektiven sind weiter, umfassender, theologisch bedeutsamer. Sie wiederholt die Heilsgeschichte, wie die Heilige Schrift selbst sie aufgezeichnet, und wiederholt sie in ihren wesentlichen und tragenden Gedanken und läßt die wachsende Not und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen deutlich hervortreten.

Das Passionsspiel ist Volksspiel, gespielt im Auftrage einer Gemeinde als Einlösung eines heiligen Versprechens, das das Volk in schwerster Not gelobte. Die Liturgie ihrerseits ist ein kirchlicher Akt, vollzogen im Auftrage und zum Besten der kirchlichen Gemeinde und der Gesamtkirche, zum großen Teil von ihren Priestern ausgeführt. Nicht infolge eines Gelübdes zum Danke für eine erfahrene, zeitliche Wohltat, sondern im göttlichen Auftrage, zum Gedächtnis Christi, zum Danke für die Erlösung der Welt, zum Danke für unermeßliche geistige Gnaden, zum Danke für die Hoffnung auf die glorreiche Auferstehung. Diese Passionsliturgie wird in der heiligen Messe zum Höchsten, was auf Erden geschieht und geschehen kann, zur Tat, in der Himmel und Erde sich zum vollkommensten, wirksamsten, erhabensten Werke verbinden, in dem Gottes Allmacht tätig ist und gleichsam die Wunder der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Christi wiederholt.

Die Unterschiede zwischen Spiel und Liturgie reichen jedoch noch tiefer, bis in die Gesamtauffassung und Gesamtanlage hinein. Das Spiel ist volkstümlich, die Liturgie überdies sakral; das Spiel historisch, die Liturgie sakramental-eucharistisch; das Spiel ist Darstellung der Passion, die Liturgie Feier des Leidens und der Auferstehung Christi.

Die Volkstümlichkeit des Spieles ist edel, voll schlichter, tiefempfundener Poesie, von hohem religiösem Ernste erfüllt, von innigem Mitgefühl mit dem leidenden Heiland beseelt. Die Volkstümlichkeit verrät sich in der Sprache, besonders wo diese in gebundener Form erscheint. Ganz besonders Prologe und Chöre verraten den Geist der Zeit, in der sie entstanden sind. Volkstümlich, im guten Sinne, ist die Musik. Volkstümlich ist die Freude an den lebenden Bildern, an der Farbenpracht der Kostüme. Ferner die Betonung untergeordneter Momente (Vertreibung der Händler aus dem Tempel) und Rollen. Volkstümlich ist die sichtliche Vorliebe, mit der Petrus und Judas behandelt und psychologisch aufgefaßt werden. Gerade diesen schenkt

die Liturgie kaum mehr Aufmerksamkeit als der biblische Text. Nur in einigen Responsorien der Metten nennt sie Judas einen schlechten Händler, sei es im Sinne eines unverständigen Mannes, der seinen persönlichen Vorteil nicht zu wahren weiß, sei es im Sinne des sittlich verkommenen, skrupellosen Unternehmers. Oder sie stellt ihn im Meßgebete des Gründonnerstages dem guten Schächer gegenüber mit dem kurzen Bemerken, daß beide ihren gebührenden Lohn empfangen haben. Sonst wird sein Name nur im eigentlichen Passionsberichte und vorübergehend in einer Lektion des hl. Augustin genannt. Ähnlich verfährt sie mit Petrus und seinem Falle. Die Liturgie hat keine Darstellung, auch keine symbolische der Vertreibung der Händler aus dem Tempel, ebensowenig der Salbung durch Maria. Wie der Evangelist übergeht sie die Abschiedsszene mit der Mutter. Auf Andeutungen der Heiligen Schrift gestützt, legt sie dem Heiland Worte des Psalmisten und der Propheten in den Mund, wagt es aber niemals, ihn ein Wort sprechen zu lassen, das nicht der Hl. Schrift entlehnt ist. Sie vermeidet jeden religiösen Lyrismus, verlangt aber doch ein tiefinneres Mitbeten und Mitleben und ist, wie es ihrerseits die Schriften der Kirchenväter sind, ein beredtes Zeugnis dafür, daß das Verständnis für die Leidensnot Christi, die ehrfürchtige Andacht zu seinen Wunden, das herzliche Mitgefühl mit dem Manne der Schmerzen der alten Kirche nicht fremd war. Nur ist der Ausdruck ihres Mitleidens immer maßvoll und mild und nie ohne die Weihe des gläubigen Vertrauens, nie ohne freudige Hoffnung auf den nahen Ostersieg. Die Liturgie unterscheidet sich auch dadurch von dem volkstümlichen Spiele, daß Wort und Handlung durch kirchliches Gesetz geregelt und in der Mehrzahl vom christlichen Altertum überliefert sind. Durch jahrhundertalte Traditionen geheiligt, durch die liturgische Sprache geschützt, sind sie über die Grenzen eines Landes und eines Zeitalters hinaus allen Kirchen und Zeiten zugänglich und vertraut. Die Liturgie ist ferner eine kultische Handlung nach Inhalt und Zweck, dazu bestimmt, die Früchte der im Kreuzesopfer gewonnenen Erlösungsgüter den einzelnen Geschlechtern durch alle Zeiten im Auftrage Christi zu vermitteln. Sie ist auch in den der Passion gewidmeten Akten bei aller Volkstümlichkeit sakral.

Das Passionsspiel ist sodann historisch eingestellt. Es will im großen und ganzen das Geschehnis des Leidens Christi so wiedergeben, wie es sich vor bald zweitausend Jahren zugetragen. Es sucht die Leidensgeschichte womöglich Zug für Zug nachzubilden. Daher die sorgfältig nachgebildeten Kostüme, die Anpassung der Bühne, der enge Anschluß

an die historischen Berichte der Evangelien. Die lebenden Bilder ändern daran nichts, denn auch sie sind den Geschichtsbüchern der Hl. Schrift entlehnt, die Verehrung des Kreuzes und das Schlußbild ausgenommen. Die Liturgie dagegen ist sakramental-eucharistisch. Gewiß will auch sie das Leiden Christi dem gläubigen Volk ins Gedächtnis rufen, sein Opfer darstellen und wiederholen. Aber sie ist in ihrem wesentlichen Teile durch die heilige Messe eucharistisches Opfer, das in seiner äußeren Form nicht die blutigen Vorgänge auf Golgotha, wohl aber die feierlich-friedliche Stunde des Abendmahles nachbildet und das volle Erlösungsverdienst Christi und sein Leben und Sterben dem himmlischen Vater erneut, aufopfert und uns zuwendet. Durch die heilige Messe knüpft die Liturgie unmittelbar nicht an die Vorgänge auf Golgotha, sondern an das Abendmahl Christi an. Alles Übrige ist Beigabe, Umrahmung, weitere Ausgestaltung, die sich nach und nach aus dem eucharistischen Opfer wie aus seiner Wurzel herausgebildet oder zur Erhöhung der Feier sich angeschlossen hat. Dies gilt von der Psalmodie und den biblischen Lesungen, von der Palmenweihe, selbst von der Lesung der Passion und von der Verehrung des heiligen Kreuzes. Die logische und historische Folge ist also beim Passionsspiel eine andere, als bei der Passionsliturgie. Beim Spiel ist das Primäre das Leiden, seine Entstehung, sein Verlauf, sein Höhepunkt auf Golgotha. Zu ihm führen die einzelnen Ereignisse, die vorangehen; aus ihm fließen wie ein Nachspiel, Grablegung und Auferstehung. Alles wie gesagt in möglichst historischer Nachbildung. Weil zur Geschichte des Leidens gehörig, erscheinen vor uns der Einzug in Jerusalem mit dem reitenden Heiland, die Todesangstszene am Ölberg, die Gefangennahme, das Verhör vor dem Hohenpriester, jenes vor Pilatus und Herodes, die Geißelung und Kreuztragung, die Aufrichtung der drei Kreuze, der Lanzenstich, die Abnahme vom Kreuz, der Gang zum Grabe. Weil zur Geschichte dieses Leidens gehörend, als eine Episode der Passionsgeschichte, folgt in der Reihe der übrigen Vorgänge auch das Abendmahl. Anders ist die logische Folge in der Liturgie. Hier ist das erste nicht ein blutiges Leiden und Sterben schlechthin, sondern dessen unblutige Darstellung im Abendmahle, fortgesetzt und wiederholt als eucharistisches Opfer. Als solches bleibt es der wesentliche und lebendige Inhalt der Liturgie, ihr lebendiger Mittel- und Höhepunkt. Um ihn gruppieren sich und an ihn schließen sich an wie das übrige Jahr hindurch die Feier der übrigen Geheimnisse des Lebens Christi, so in der Passionszeit und in der Passionsliturgie die Geheimnisse des Leidens und der Auferstehung, nicht als primärer,

sondern als beigegebener Inhalt. Allerdings gab der Herr bei der Einsetzung des eucharistischen Opfers den Auftrag, mit dessen Feier die Verkündigung seines Todes zu verbinden. Aber dieser Auftrag will erfüllt sein nicht durch eine möglichst getreue Nachbildung der Passion, sondern durch das eucharistische Opfer, durch das, was Christus selbst beim Abendmahl, bei der Liturgie des unblutigen Opfers, gesprochen und getan hat. Auch die Liturgie stellt den Tod Christi dar, aber nicht sein ganzes Leiden und dies nicht in erster Linie durch das Bild des Gekreuzigten oder seines Grabes sondern in den zarten, unblutigen Gestalten von Brot und Wein, die zugleich unsere Natur und Gemeinschaft mit Christus sinnbilden. Und sie will nicht bloß den Tod des Herrn darstellen und verkündigen; sie ist in der heiligen Messe wesentlich zugleich Opfermahl (convivium dominicum), was ein Passionsspiel unmöglich sein kann. Im übrigen ist alles ferngehalten, was an den Schrecken der Passion, an menschliche Schwäche der Ankläger, Richter und Henker erinnern könnte. Selbst die Todesangst ist nicht nur in der Messe übergangen — wenn wir von dem rührenden ruhig ergebenen Gesang der Communio am Palmsonntag absehen — sondern auch in den Metten in mildester Form bloß angeklungen. Es ruht eben auf der gesamten Liturgie etwas von der Milde und Versöhnung, von dem unzerstörbaren Frieden der Coena Domini, des Abendmahles. Es ist nur eine natürliche Folge aus dieser wesentlich anders gerichteten Aufgabe und Einstellung, wenn die Liturgie Einzelheiten, die uns vom Evangelisten überliefert und im Passionsspiele mit Liebe behandelt sind, ganz übergeht oder sie kurz andeutet oder mit den Worten der Evangelisten einfach erwähnt. Erst eine verhältnismäßig recht späte Zeit hat Fest und Offizium der Todesangst, des Grabtuches, der heiligen Wunden, des kostbaren Blutes eingeführt, und sie alle fallen nicht in die eigentliche Passionszeit. Es ist dies umso auffallender, als der Schwamm, mit dem der Gekreuzigte getränkt wurde, und andere Reliquien dieser Art in der Grabeskirche zu Jerusalem verehrt wurden (Peregrinatio Silviae 20). Recht bezeichnend ist auch der Umstand, daß die Meßgebete der Passionswoche nicht ein einziges Mal auf das Leiden Christi hinweisen.

Das Wesentlichste liegt eben in der Liturgie wie beim Abendmahl in den Einsetzungs- und Konsekrationsworten enthalten. Sie verbergen die Gegenwart Christi und zeigen sie an. Sie weisen den Zusammenhang mit dem blutigen Opfer auf. Aber wie bescheiden, wie wenig drastisch, wie wenig materiell sind hier die Mittel der Darstellung: Gestalten von Brot und Wein, beide getrennt und des-

wegen Bild des Todes. Neben diesem Opfer hat alles andere untergeordnete Bedeutung. Selbst in der sogenannten verstörten Messe des Karfreitags, in der keine Konsekration und demnach kein besonderer Opferakt stattfindet, bleibt der sakramental=eucharistische Charakter des Aktes gewahrt, indem die Handlung in der Einholung der am Vortage konsekrierten Hostie und in der Kommunion des Priesters zu ihrer Höhe und zu ihrem Abschlusse gelangt. Als eucharistischer Akt hat die Passionsliturgie außerdem stets den Charakter der eigentlichen Feier, sie hat wesentlich festliches Gepräge. Selbst der Karfreitag bildet hierin keine Ausnahme; auch er ist, wie Augustinus (M. P. L. 38. 1048, 1) sagt, Feiertag, und die Passionszeit ist für den Erdkreis eine hochfestliche Zeit (Augustinus, ebd. 42. 179, 8).

Noch auf einen letzten Unterschied zwischen Passionsspiel und Passionsliturgie müssen wir hinweisen.

Das Passionsspiel ist mit dem Tode Christi in der Hauptsache abgeschlossen. Wohl folgen Grablegung und Auferstehung. Aber besonders diese zweite erweckt weit mehr den Eindruck eines Nachspieles, das ziemlich lose mehr wie eine äußere Beigabe angefügt ist, denn als die letzte Höhe, die erreicht wird und erreicht werden muß. Schon der Titel des Spieles, „Der Versöhnungstod auf Golgotha" läßt dies erkennen. Im früheren Teile des Stückes findet sich auch kein wirksamer Hinweis auf die Auferstehung. Bühnentechnisch mag ihre Darstellung ohnehin von großer Schwierigkeit sein. Das Erdbeben, die erschrokkenen Wächter, die kurze Erscheinung des Herrn, das alles macht keinen Eindruck, der nach der grandiosen Szene der Kreuzigung, oder nach der Grablegung eine Steigerung bedeutete. Anders wiederum liegen die Dinge in der Liturgie. Da ist der Ostertag der eigentliche Mittelpunkt des gesamten Festkreises, sein Geheimnis Zielpunkt aller Geheimnisse, die das Jahr hindurch gefeiert werden. Das entspricht echt christlicher Auffassung. Schon das Evangelium verknüpft mit der Vorhersage des Todes Christi die Verheißung seiner Auferstehung. Beide gehören untrennbar zusammen. Beide sind für uns geschehen. „Der Herr mußte leiden und auferstehen" (Luk. 24, 26). Diese Gedanken hören wir schon aus dem Evangelium des Sonntags Quinquagesima, da wir uns aufmachen, mit dem Herrn den letzten Gang nach Jerusalem zu gehen. Sie sind für die Frömmigkeit der alten Kirche selbstverständlich. Wie ihr das eucharistische Opfer bewußt die Verkündigung des Todes Christi war, so sein Leiden und Sterben ein Teil seiner Vollendung, ein Vorspiel seiner Auferstehung. Es ist ein paulinischer Gedanke, daß die Christen die Tötung Christi an ihrem

Leibe tragen, aber nur damit auch sein Leben in ihnen sich offenbare und sie mit ihm auferstehen.

Tod und Auferstehung Christi sind nach demselben Apostel in der Taufe nachgebildet. Wir sind durch das Sakrament mit Christus begraben, aber nur, damit wir in ihm vom Tode auferstehen. So geschieht es, daß Christi Tod und Christi Leben bei unserer Wiedergeburt wirksam sind (Leo, M. P. L. 54. 718, 3) und im Getauften ein Bild des Todes und der Auferstehung lebt (ebd. 357, 5), und so werden Christi Leiden und Auferstehung in dem Denken der Kirche und in der altchristlichen Frömmigkeit verbunden. Das ganze Jahr hindurch hält uns die Liturgie im Banne dieser beiden Geheimnisse (ebd. 247, 1). Die Passionsliturgie ist demnach nicht ein Ganzes und Gesondertes für sich. Sie leitet unmittelbar die Liturgie des Ostertages ein. Die liturgische Osterfeier beginnt mit der des Gründonnerstags, mit der Coena Domini. Sie umfaßt nach Augustin (M. P. L. 33. 215, 24) drei Tage: den Tag der Kreuzigung, den Tag der Grabesruhe, den Tag der Auferstehung. Wie schon erwähnt, war die Verehrung der Wunden Christi und seines Leidens der alten Kirche nicht fremd. „Mein Geist ist mit Christus gekreuzigt, sein Kreuz meine Weisheit", sagt Ambrosius (M. P. L. 15. 1578, 96). Beim Gekreuzigten wollte er seine Sünden niederlegen, dort seine Ruhe finden (ebd. 1755, 209), und an anderer Stelle spricht er vom triumphierenden Leiden Christi (ebd. [illegible]) und sieht im Kreuzwege des Herrn den Siegeszug des [illegible] (ebd. [illegible]). Anderswo (ebd. 936, 8) vergleicht er [illegible] Christus am Kreuz der kostbaren Balsamstaude, aus deren [illegible] Wunde der [illegible] Saft und ein erquickender [illegible] [illegible] Wunden [illegible] der Kirche, [illegible] (ebd. [illegible]). Kreuzesmystik ist es, wenn [illegible] daß der Tod Christi uns um[illegible] festhalten, sein [illegible] seine gnaden[illegible] diese Heiligen [illegible] Schmerzensmannes ergriffen, [illegible] mit Christus am Kreuz auszuharren [illegible] Ambrosius ebd. [illegible]. [illegible] auch, welches [illegible] des Leidensberichtes [illegible] wenn das an[illegible] erduldete [illegible] Freude und [illegible] die Wunder

unendlicher Liebe und Barmherzigkeit und das wahrhaft Göttliche zu betrachten, das gerade das Geheimnis der Passion offenbarte. Nicht Christi Erniedrigung ohne seine Majestät und nicht seine Majestät ohne seine Erniedrigung sollen wir — nach dem Worte Leos des Großen — in dem leidenden Erlöser verehren; denn seine ganze Majestät leuchtet aus seiner Erniedrigung (M. P. L. 54. 199, 2). Darum und wegen der unvergleichlichen Früchte des Leidens war dieses glorwürdig (ebd. 243, 1), die Passionszeit ein Fest, das alle herbeisehnen und das wir in hl. Freude begehen (ebd. 238, 1), das Leiden Christi ein Geheimnis, das in der Seele mehr Freude als Trauer weckt. Darum darf die Osterfeier der Gläubigen durch keinerlei Trauer getrübt werden. (ebd. 231, 2). Es ist die Wurzel, aus der alle Herrlichkeit der Kirche emporblüht (Augustinus M. P. L. 38. 259, 2). Eine solche Auffassung macht es erklärlich, warum die Passionsliturgie teilweise in lautem Jubel sich kundgibt. Letzteres ist der Fall in den Hymnen Vexilla Regis und Crux fidelis. Ferner im Einleitungschor der Messe am Gründonnerstag: „Wir müssen uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, durch den uns Heil, Auferstehung und Leben geworden, und der uns erlöst und befreit hat". Ebenso Jubel im Graduale derselben Messe, worin Christi Gehorsam und seine Erhöhung durch Gott besungen werden, „dem Gott einen Namen gab, über alle Namen". Ein Gleiches finden wir im Offertorium dieser Messe, das Gottes Macht verkündet, die Christum erhöht und ihn zum Leben führt. Ganz besonders auch in der Verehrung des Kreuzes in der Liturgie des Karfreitages. Hier vereinigen sich — der Choral hat das in vollendeter Weise zum Ausdruck gebracht — die milde Klage des Gekreuzigten (Popule meus) mit der begeisterten, lauten Huldigung der Kirche, wenn sie singt: „Du heiliger Gott, du heiliger Gottesheld, du Heiliger, Unsterblicher, erbarme dich unser". Und dann am Schluß der festliche Chor: „Dein Kreuz beten wir an, deine heilige Auferstehung loben und preisen wir. Denn durch das Holz des Kreuzes ist Freude gekommen für die ganze Welt". Solche Anmutungen und Lieder, mitten in der Liturgie der Passion, erscheinen auf den ersten Blick ein Widerspruch zu sein, sind es aber nicht. Sie sind nur der Ausfluß der liturgischen Betrachtungsweise, die mit dem Schmerzlichen das Tröstliche, mit dem Demütigenden das Erhabene, mit dem blutigen Opfer seine herrliche Siegesfrucht betrachtet und vorführt und die Passion vom Ostergedanken, von der Osterhoffnung und der Osterfreude nicht trennt, vielmehr diese in Christi Leiden mitempfindet und vorauskostet. Wie Christus die erste Feier des heiligen Opfers mit

dem Hallel beschloß, so schließt die Passionsfeier mit der Ostermesse ab. Um beides betet die Kirche an der Schwelle der Karwoche: daß wir aus Christi Leiden Leidenskunst erlernen und zugleich Anteil an seiner Auferstehung haben (Kirchengebet am Palmsonntag). Um die Gnade einer glücklichen Auferstehung betet sie gleichfalls im Kirchengebete des Gründonnerstags.

Es ist ein Zeichen, wie reich und frei das religiöse Leben der katholischen Kirche ist, wenn neben der Liturgie und ihrer Passionsfeier in erhabener, liturgischer Form ein Passionsspiel von solcher Schönheit und Wahrheit erstehen kann. Es ist eine kostbare Zugabe, der Salbung vergleichbar, mit der die Jüngerin den Herrn ehrte, die nicht notwendig war, aber den Herrn erfreute und zum Verteidiger seiner Dienerin machte. Vielleicht auch dürfen wir das Spiel in eine Linie stellen mit der Andacht, welche seit den ältesten Zeiten Ungezählte nach den heiligen Stätten Palästinas zog, für die ein Hieronymus warme Worte der Anerkennung fand. Das Spiel, wie es in Oberammergau gegeben wird, kann der Passionsliturgie keinen Eintrag tun. Es dient ihr; nicht zuletzt, indem es ihre Eigenart wenigstens mittelbar leichter erfassen und verstehen macht, was für das christliche Leben wie für die christliche und liturgische Kunst von Wert ist.

Mut zum Bekennen!

„. . . Weil er ein Dieb war." Nur deshalb wurde er zum Verräter? Daß er zum Dieb ward, geschah wohl, weil er unehrlich war. Und war er nicht schon unehrlich, als Jesus ihn rief? „Hab ich euch nicht alle zwölf berufen? Und doch ist einer von euch ein Teufel!" Ob er wohl rot wurde als der Heiland so sprach? Ob die elfe es damals sagten, betrübt und traurig wie später beim heiligen Mahle: „Ich bin es doch nicht, o Herr?" Und der eine nur hämisch? Wollte der Erlöser ihn ganz verderben, daß er ihn noch zum Apostel berief? O daß der Ärmste fähig gewesen wäre, sich unfähig zu erklären zum Apostelberuf! „Erkläre es! Erkläre es, selbst wenn dich dann Jesus zurückweist in die Unbedeutsamkeit der namenlosen Masse, aus der er dich eben erst rief. Erkläre es! Er stößt dich nicht zurück. Der erste, den er rief, der sank ja auch in die Knie im Schifflein, draußen auf den Wellen: ‚Herr, geh hinweg von mir; ich bin ein sündiger Mensch'. Und wo ist der Mensch, der kein Sünder wäre?"

Aber er erklärt es nicht, und er verrät den Herrn, wie er sich zuerst selbst verraten hat. Was ihm fehlte, und der Herr machte es ihm doch so leicht, was ihm fehlte, das war — der Mut zum Bekennen.

Die Fasten- und Osterkantika.

Aus der Oster- und Fastenliturgie des monastischen Breviers.

Übersetzt und kurz erklärt von P. Bernhard Barth (Maria-Laach).

Wenn diese liturgischen Sänge in die Hände der Leser gelangen, wird Ostern schon ganz nahe, für einige das heilige Osterfest wohl schon gekommen sein. Für die meisten aber wird, wenn nicht für alle, auf lange hinaus noch Fasten- und Passionszeit bleiben. Die sechs Lieder, hier geeint, kommen deshalb wohl nicht zur Unzeit. Immer gilt es zwar, in Zeiten wie den unseren aber doppelt: „Alles, was geschrieben steht, steht zu unserem Troste geschrieben, damit wir nämlich durch Ertragung und den Trost der Schrift die Hoffnung bewahren" (Röm. 15, 4). Wo fänden wir größeren Trost als in der Betrachtung solch heiliger Lieder, zumal in ihrer Gegenüberstellung. Ostern und Fasten-Passion stehen ja in innerem Zusammenhang. Passion wird nur erträglich in der Auferstehungshoffnung, und das Licht der Ostersonne begrüßt keiner so beseligt wie der, der aus der dunklen Nacht der Leiden kommt.

Was die Übersetzung anlangt, so verweisen wir auf unsere Ausführungen im November-Dezemberheft des letzten Jahres: sie folgt in Text und Versverteilung der Brevier-Vulgatavorlage. Ein Sternchen (*) vor einer Zeile deutet auf neuen Versanfang im Brevier, ein Schrägstrich (/) hinter einer Zeile auf eine Halbpause im Chorvortrag hin. Von einer Wiedergabe des Lateinischen glaubten wir absehen zu sollen. Raumgründe waren hiefür maßgebend, zugleich aber auch die Erwägung, daß der Lateinunkundige gern darauf verzichtet, der Lateinkundige aber in den meisten Fällen im Besitze einer Vulgata sein wird. Außerdem findet sich ein Großteil gerade dieser Texte an anderen Stellen der Liturgie, für die das Lateinische in vieler Hände ist. Die erste Hälfte des zweiten Fastenkantikums (Klagl. 5, 1—7) liest man in der dritten Lesung der Trauermetten des Karsamstags. Das dritte Fastenkantikum steht im Meßbuch als erste Lesung am Mittwoch der vierten Fastenwoche. Das Lied vom Keltertreter, das erste Osterlied, dient zugleich als erste Lesung am Mittwoch der Karwoche, das zweite (Os. 6, 1—6) ebenso am Karfreitag.

Die Kantika der Fastenzeit.

Jeremias 14, 17—21.

Im 1. Teil (Klage) kündet Jeremias, von Gott beauftragt, dem durch Lügenpropheten verführten und in Sicherheit gewiegten Volke das nahende Strafgericht an, als sei es schon vollstreckt. Im 2. Teil (Bitte) tritt er ein für das betörte Volk, als sei es schon bekehrt, nimmt dessen Sünden auf sich und fleht zu Gott, er möge seiner selbst wegen Gnade walten lassen.

I 17 Augen, laßt rinnen die Tränen, tagelang, nächtelang —
nimmermehr gönnt euch Ruh'!
* Von schwerem Schlag zerschmettert liegt die Jungfrau[1],
die Tochter meines Volkes —
zerschmettert, wund und weh.
18 Geh ich hinaus aufs Feld, da liegen sie schwertdurchbohrt;
geh ich hinein in die Stadt, da liegen sie hungersiech.
* Prophet und Priester ins Elend ziehn[2],
sie kennen nicht Weg noch Steg.

[1] mitleidvolle Anrede. [2] die berufenen Führer sind selber ratlos.

II 19 Hast du Juda ganz verworfen,
ward zum Abscheu dir dein Sion?
* Warum hast du uns geschlagen,
daß wir Heilung nimmer finden?
* Heil erwarten wir[1], doch sieh' — nur Unheil!
Warten auf den Tag der Heilung, — weh': nur Schrecken!
20 Herr, wir wissen, Sünder sind wir,
Sünder waren unsere Väter;
ja, dir haben wir gesündigt.
21 Nicht verwirf — bei deinem Namen! —
und entehr nicht deinen Thron der Herrlichkeit![2]
* Aufrecht halte,
nicht zerreiße deinen heiligen Bund mit uns!

Klagelieder 5, 1—7 und 15—21.

Das erschütternde Schuldbekenntnis des gezüchtigten Volkes. Der 1. Abschnitt schildert die äußere Not: bettelarm, entrechtet, geknechtet im eigenen Land. Der 2. Abschnitt klagt über die seelische Not: ein Wehruf über die Sünde, die den Frieden und Adel der Seele raubt, eine Klage über die Gottferne und die Entweihung des Heiligtums auf Sion. Man beachte den Aufstieg von der Strafreue zur reinen Liebesreue.

Aufgesang

1 Herr, gedenke, was mit uns geschehen,
blick hernieder, schau auf unsere Schmach!

I 2 Unser Erbland ist dem Fremden zugefallen,
Auslandssöhnen unser Vaterhaus.
3 Waisen sind wir, Vater ist nicht mehr,
unsere Mutter — eine arme Witwe!
4 Unser Wasser trinken wir um Geld,
unser Brennholz müssen wir bezahlen.
5 Auf den Nacken schlagen uns die Dränger,
sind wir müde, dürfen wir nicht rasten.
6 Nach Ägypten strecken wir die Hand,
nach Assyrien — unser Brot zu betteln.
7 Unsere Väter frevelten und sind nicht mehr;
und wir — wir tragen ihre Schuld!

[1] gestützt auf die Versicherungen seiner Lieblingspropheten, verspricht sich das Volk nicht Schwert und Hunger, sondern heiteren Frieden, vgl. V. 13. [2] deinen Tempel; liefere ihn nicht in Feindeshand.

II 15 Die Freude unseres Herzens ist dahin,
in Trauer ist gewandelt unser Reigen.
16 Vom Haupt fiel uns die Krone —
weh uns, daß wir gesündigt haben!
17 Darüber härmt sich unser Herz noch mehr,
darum sind dunkeltraurig unsere Augen:
18 weil unser Sionsberg verwüstet liegt —
Schakale streifen dort,[1]
19 wo du doch ewig wohnen willst, o Herr,
wo bleiben soll dein Thron im Wandel der Geschlechter!

Abgesang
20 Warum vergissest du uns immerfort,
verläßest uns so lange, lange Zeit?
21 Bekehr uns, Herr, zu dir — wir wollen uns bekehren! —
und schenk uns wieder Tage wie zuvor!

Ezechiel 36, 24—28.

Die Bekehrung — ein Werk der göttlichen Allmacht, die Persönlichkeit in ihrer tiefsten Wurzel ergreifend und neuschaffend, so daß sie lebt und handelt durch Gottes Geist.

24 Heraus nehm ich euch aus den Heidenvölkern, /
aus allen Ländern sammle ich euch
und führe euch heim ins heilige Land.
25 Das Wasser der Reinheit ich über euch gieße, /
rein sollt ihr werden von jeglicher Makel,
von all eueren Götzen mach ich euch rein.
26 Ein neues Herz ich euch geben will
und neuen Geist in euere Brust.
* Ich nehme euch euer steinernes Herz
und geb euch ein Herz von Fleisch.
27 In euere Brust hauch ich ein meinen Geist, /
auf daß ihr wandelt nach meinem Gebot,
auf daß ihr in acht nehmt meine Gesetze und sie erfüllet.
28 Dann werdet ihr wohnen im Land, das ich einst euren Vätern gegeben, /
ihr werdet dann sein mein Volk,
und ich werde sein euer Gott.

[1] Vers 18 wird im Brevier übergangen.

* * *

Die Kantika der Osterzeit.

Isaias 63, 1—5.

Preislied des Messias auf seinen Sieg über die gottfeindliche Welt; Wechselgesang ohne strenge Stropheneinteilung.

1 „Wer kommt dort her von Edom[1],
von Bosra[2] in rotem Gewande?
* Er prangt in festlichem Kleid,
hoch ragt er in schwellender Kraft.“

*

* „Ich bin's, mein Wort ist Gerechtigkeit,
mächtig und reich zum Erlösen.“

*

2 „Warum ist dein Kleid so rot,
befleckt dein Gewand wie vom Keltern?“[3]

*

3 „Ich trat die Kelter allein,
nicht eins von den Völkern war bei mir.
* Da trat ich sie nieder im Zorn,
mein Grimm hat sie alle zerstampft;
* da spritzte ihr Saft auf mein Kleid,
mein ganzes Gewand ward befleckt.

4 Beschlossen war mein Rachetag,
zum Erlösen schlug mir die Stunde.
5 Ich blickte umher, kein Helfer war da,
ich staunte, daß keiner mir beistand[4].
* Da half mir mein eigener Arm;
mein flammender Zorn, der stand mir bei.“[5]

[1] Edom, der Erbfeind Israels, steht hier gleichsam als Bannerträger aller Feinde des Gottesvolkes. Das Gericht ergeht über alle Völker (vgl. V. 6: „Ich zertrat die Völker in meinem Grimme“). [2] Neben Petra eine Hauptstadt der Edomiter. [3] Das Keltern des Weines als Sinnbild göttlichen Strafgerichtes vgl. Klagl. 1, 15; Joel. 3, 13; Offenb. 14, 19 f.; besonders aber Offenb. 19, 11—15: „Der Treue und Wahrhaftige, der da richtet und streitet mit Gerechtigkeit . . ., angetan mit einem Kleid, das mit Blut besprengt war . . ., er tritt die Kelter des grimmigen Zornweines Gottes, des Allmächtigen“. [4] Gewöhnlich zerstampften mehrere die Trauben in den Keltern und lösten einander ab. Je verlassener von den Menschen, je mühevoller sein Richter- und Heilandswerk, desto eifriger der Messias, desto weniger bekümmert, sein Gewand zu schonen. [5] Der hebräische Schlußvers (V. 6) ist wohl nicht absichtslos im Brevier weggelassen.

Oseas 6, 1—6.

Aufruf zur Versöhnung mit Gott, der lieber begnadet als straft (I), Gottes Klage über die unbeständige und äußerliche Frömmigkeit seines Volkes (II).

I 1 „Kommt mit, wir bekehren uns wieder zum Herrn! /
(2)[1] Er geißelte uns: er wird uns auch heilen,
er schlug die Wunden: er wird sie verbinden.
3 Nach kaum zwei Tagen belebt er uns, /
läßt uns auferstehen am dritten Tag,
daß wir heilig leben vor ihm.
* Laßt uns weise sein und eifrig bemüht,
treuliebend den Herrn zu erkennen!
* Sein Aufgang ist sicher wie Morgenrot;
er kommt über uns wie köstlicher Regen,
der früh und spät, zur richtigen Zeit, die Erde befruchtet."

II 4 „Was soll ich dir, Ephraim, tun, und Juda, was tu ich mit dir? /
Euere Liebe, die ist wie Morgengewölk,
wie Tau, der im Nu verschwindet![2]
5 Drum hämmre ich euch durch meine Propheten /
und schlag euch tot durch das Wort meines Mundes,
wie der Blitz leuchtet auf mein Gericht über euch!
6 Denn Liebe will ich, nicht Opferblut,
nicht Opferbrand, sondern Gotterkenntnis."

[1] Im Gegensatz zu sonst üblicher Zerdehnung sind hier im Brevier zwei Verse in einen zusammengezogen. [2] Die Liebe Gottes zu seinem Volke ist treu wie die Morgenröte, das sichere Unterpfand des kommenden Tages, und erquickend fruchtbar wie der Früh- und Spätregen (im April und November). Die Liebe der Menschen zu Gott dagegen ist trügerisch wie die Morgenwolke am westlichen Himmel, die verschwindet, sobald die Sonne erscheint; wie der Tau, der allein noch kein Wachstum zu erzeugen vermag, der die Pflanzen, kurzlebig, nur ein wenig erfrischt.

Sophonias 3, 8—13.

Gott verheißt die Segnungen der messianischen Zeit. Erst ein furchtbares Strafgericht (8), dann aber Anbetung im Geiste und in der Wahrheit (9 10), Nachlaß der Sünden (11), demütiges Gottvertrauen (12), Nächstenliebe und und ungetrübter Gottesfrieden (13); wieder keine strenge Strophenteilung.

I 8 Der Herr spricht: Wartet, es kommt der Tag, da erheb ich mich selbst als Zeuge,
da halt ich Gericht: ich schare die Völker,
versammle die Königreiche;
* da schütte ich über sie aus meinen Grimm,
die volle Glut meines Zornes;
* und die ganze Erde wird aufgezehrt
im lodernden Brand meines Eifers.

II 9 Dann mach ich den Völkern die Lippen rein[1], /
damit sie in Eintracht rufen zum Herrn
und Schulter an Schulter ihm dienen.
10 Aus den Ländern jenseits der Ströme von Kusch[2]
werden anbetend Könige nahn
und Gaben mir bringen die Söhne meiner Verstoßenen[3].
11 An jenem Tage brauchst du nicht zu erröten ob deines Treibens,
mit dem du an mir dich vergangen hast.
* Dann entfern ich aus dir deine stolzen Prahler,
nicht wirst du dich fürderhin überheben auf meinem heiligen Berge.
12 Ich lasse zurück in dir ein Volk der Armen und Dürftigen[4],
die werden vertraun auf den Namen des Herrn.
13 Sie tun kein Unrecht mehr, die von Israel übrig sind, /
nicht lügt ihr Wort,
noch birgt ihr Mund eine Zunge voll Hinterlist.
* Fürwahr, dann weiden sie und lagern friedlich,
und niemand kommt, der sie schrecken wird.

[1] Die sie durch Anrufen falscher Götter befleckt hatten. [2] Kusch=Äthiopien; aus den entlegensten Ländern kehren sie heim. [3] Hebräisch: „die Gemeinde meiner Zerstreuten“, also die unter den Heiden in der Verbannung lebenden Israeliten. [4] Vgl. 1 Kor. 1, 26 ff. „Seht nur auf eure Berufung, Brüder! . . . Das Schwache vor der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zu beschämen“.

Die Zusammensetzung des Konvents von St. Jakob zu Lüttich im 13. Jahrhundert.

Von P. Paulus Volk (Maria-Laach).

Wenn der hl. Benedikt in seiner Regel klar und bestimmt verlangt: „ein Freigeborener soll keinen Vorrang haben vor einem, der aus unfreiem Stand ins Kloster kommt“ (Kap. 2) und einige Zeilen weiter als Begründung anführt: „denn ob unfrei oder frei, in Christus sind wir alle eins“ (Kap. 2), so hat er in dieser Gleichberechtigung einen christlichen Grundsatz aufgestellt, wie ihn schon St. Paulus im Brief an Philemon und im Galaterbrief nennt. Die Kirche auf deutschem Boden hat dies immer auch als ihr Ziel gesehen, nur konnten die Folgerungen nicht immer gezogen werden. Das Privatrecht und jener Gegensatz zwischen persönlicher Freiheit und Unfreiheit, der dem ganzen deutschen Mittelalter sein Gepräge aufgedrückt hat, standen dem hindernd im Wege. So kam es, daß in der Tat St. Benedikts Bestimmung in diesem Punkte selten beobachtet wurde. Häufig genug hat man der mittelalterlichen Kirche den Vorwurf gemacht, daß sie nur Adeligen und Freien den Weg zu den höheren kirchlichen Ämtern freihalte, daß aber der Unfreie oder Ministeriale als ein Eindringling angesehen wurde, dem es trotzdem einmal geglückt war, eine einflußreiche kirchliche Stelle zu erlangen. Die meisten mächtigen deutschen Abteien waren Adelskonvente. Bemerkenswert ist, daß die altgermanischen Klosterregeln, die Kommentare der Benediktinerregel von der Voraussetzung ausgingen, daß nur Freie um Aufnahme in den Klosterverband baten. Schon die Regula magistri, die im Frankenland entstand, behandelt nur die Aufnahme der Kinder vornehmer Familien; die pauperiores, von denen St. Benedikt (Kap. 59) spricht, übergeht sie.

Wo liegen die Anfänge dieser Erscheinung? Die germanische Frühzeit gibt uns darüber Aufschluß. Freiheit und Unfreiheit, Rechtsfähigkeit und Rechtsunfähigkeit bestimmten bei den Germanen die Standesverhältnisse. Gleiches Recht für alle kannten die Germanen nicht. Sie hatten für verschiedene Stände, Stämme, Völkerschaften verschiedenes Recht. Ein Recht, das die Unterschiede des Geschlechtes, der Geburt oder des Standes aufhob, war dem Germanen kein Recht, sondern ein Unrecht. Es war für den Germanen eine Unmöglichkeit, ja etwas Widernatürliches, wenn Freie und Unfreie in einem Klosterverband rechtlich gleichgestellt zusammenlebten. Daraus ergab sich, daß im Frühmittelalter auf germanischem Boden die Konvente fast ausnahmslos nur Freien oder Edelfreien die Aufnahme gewährten, während die Unfreien und Hörigen als Diener und Knechte Zutritt zum Kloster hatten, ohne aber religiös organisiert oder dem Konvente angegliedert zu sein. Das achte und neunte Jahrhundert brachte hierin eine Änderung. Aus der großen Masse der Unfreien hob sich der Stand der unfreien Dienstmannen heraus, die sich an Einfluß und

Ansehen immer mehr den Edelfreien näherten, während die gemeinfreien Familien bedenklich zurückgingen. Es wurden nun die Klöster vor die entscheidende Frage gestellt: sollten sie in Zukunft auch Dienstmannen aufnehmen oder grundsätzlich an der alten Praxis festhalten. Die Antwort fiel verschieden aus. Die alten, begüterten Abteien verharrten in der überkommenen Gewohnheit, während die jüngeren, ärmeren Klöster dazu übergingen, den Dienstmannen die Pforten der Abteien zu öffnen. Damit büßten sie ihre Freiständigkeit ein. So kam es, daß die mächtigen Reichsabteien seit dem neunten Jahrhundert und besonders im Hochmittelalter den bisher tatsächlich stets geübten Ausschluß bewußt und grundsätzlich geltend machten und nur Edelfreie zur Profeß zuließen. Man war in diesen Stiften immer exklusiv gewesen, nur sah man sich früher nicht veranlaßt, besonderen Nachdruck auf die Exklusivität zu legen, da aus den Schichten der Freien und Edelfreien genügend Novizen kamen. Als sich dann im Mittelalter die sozialen Verhältnisse änderten und als im zwölften Jahrhundert der neue Dienstmannenadel in die höheren, edelfreien Kreise sich einzudrängen versuchte, da bestrebten sich die alten Klöster ihre stets geübte und im gemeingermanischen[1] Recht begründete Exklusivität rechtlich festzulegen[2]. Auf jeden Fall ist es sehr unwahrscheinlich, daß „die Freiständigkeit aus dem Bestreben der Mönche entstanden ist, nur noch vermögende Leute aufzunehmen, durch deren Besitz das Pfründengut der Abtei vermehrt werde“, wie Hack[3] meint.

Schulte[4] und die von ihm angeregten Arbeiten haben es auf verschiedenen Wegen versucht, über die Standesverhältnisse in den Klöstern gesicherte Ergebnisse zu bringen. Familiennamen und Traditionsverzeichnisse wurden zur Untersuchung herangezogen. Aus dem Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters[5] ersehen wir, daß auch die klösterlichen Gewohnheiten der Forschung in dieser Frage wichtige Dienste leisten können. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts wurden in der Benediktinerabtei St. Jakob in Lüttich von Abt Wilhelm de Julémont neue Reformstatuten unter Benützung von Kluniazenser-, Zisterzienser- und besonders Dominikaner-Gebräuchen zusammengestellt (vgl. Liber ordinarius, Einleitung Kap. III § 1—4). Was sich aus diesen Statuten für die Zusammensetzung des Konventes von St. Jakob ergibt, soll hier kurz zusammengefaßt werden.

In Kapitel 28. dieser Lütticher Klostergewohnheiten „über die Aufnahme der Novizen“ heißt es, man frage den Ankömmling, „ob er

[1] Freiständige Klöster gab es auch in England, und auf französischem Boden reicht das freiedle Kloster nicht selten bis in die Merovingerzeit zurück.

[2] vgl. die leider unvollendet gebliebene Studie von H. Boehmer, Das germanische Christentum, in: Theologische Studien und Kritiken 1917, 165 ff.

[3] W. Hack, Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda und Hersfeld bis zum Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts, in: Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda VII (1911) 18 f.

[4] A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter, in: Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 63 und 64.

[5] P. Volk, Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters, in: Herwegen, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 10.

unfreien Standes sei" (si sit servilis conditionis, Lib. ordin. S. 37). Im bejahenden Falle soll ihm der Eintritt verweigert werden. Diese Bestimmung enthält zweifellos die Forderung des persönlichen, freien Standes oder gar des Adels als Bedingung der Aufnahme. Der Ausdruck servilis conditio ist sehr alt. Von »servilis condicionis vincla« redet St. Augustin in seinem „Gottesstaat", und das Rechtsbuch des Justinian hat die Stelle: »licet servilis condicio ... capax non est«. Das Römische Pontifikale läßt den Bischof ermahnen: „Wiederverheiratete ... oder Leute aus unfreiem Stande sollst du nicht zu den heiligen Weihen befördern". Der Liber ordinarius von St. Jakob entlehnt die ganze Frage an den Eintretenden der Schrift des fünften Dominikanergenerals Humbert de Romanis: „Über die Unterweisung der Novizen[1]." Inwieweit und in welchem Umfang man in St. Jakob nur Freigeborenen oder Adeligen den Zutritt zum Kloster gewährte, kann man erst auf Grund des Urkundenmaterials genau feststellen. Ein glückliches Geschick hat uns den fast lückenlos erhaltenen Urkundenbestand überliefert. Er ist im Staatsarchiv zu Lüttich (Fonds de l'abbaye des St. Jacques, Carton 142/143) aufbewahrt. Es muß einer eigenen Studie vorbehalten bleiben, in dieser Frage das endgültige Ergebnis vorzulegen.

Da die Neufassung der Statuten von St. Jakob durch Cluny und Citeaux beeinflußt war, erhebt sich die Frage, ob man im Lütticher Stadtkloster nur Priestermönche oder auch Laienbrüder hatte. Aus dem oben Gesagten und mehrfachen Bemerkungen des Liber ordinarius geht hervor, daß sich der Konvent nur aus Priestermönchen zusammensetzte. Dem eintretenden Laien wird die Frage vorgelegt, ob er mit einem kanonischen Hindernis behaftet sei, „wegen dessen ... er zu den heiligen Weihen nicht zugelassen werden könne" (Lib. ordin. S. 38). Eine andere Stelle zeigt deutlich, daß der Professe nach Vollendung seiner vorgeschriebenen theologischen Studien die heilige Priesterweihe empfängt (novitii — bis zur Priesterweihe standen die Professen unter dem Novizenmeister — post professionem a scola discipline non exeant, donec ... pro necessitate vite mereantur ad ordinem presbyteratus promoveri, Lib. ordin. S. 42). Wenn ein besonderes Kapitel „Über die hl. Kommunion in der Messe" handelt, so beschreibt es nur den Kommunionritus des Konventes am Gründonnerstag und Karfreitag. Dabei werden gelegentlich auch Anweisungen den kommunizierenden Mönchen gegeben, die noch nicht Priester sind. Gegen die Annahme, nur Priestermönche bildeten den Konvent von St. Jakob, spricht nicht die Bemerkung im Kap. 44 „Über die heilige Ölung der Kranken", daß dem Kranken, „wenn er Priester ist", die Außenfläche der Hände gesalbt werden sollten. Diese Stelle scheint unter dem Einfluß des Römischen Rituale in den Liber ordinarius gekommen zu sein; eine Abschrift, die kaum fünfzig Jahre später vom Urexemplar genommen wurde, hat sie nicht aufgenommen. Auch die allgemein gehaltene Vorschrift beim Begräbnisritus beweist nicht

[1] De instructiore novitiorum. B. Humberti de Romanis opera de vita regulari ed. Berthier II (Romae 1889) 525.

das Gegenteil, daß des Toten Gesicht, wenn er in der Kirche aufgebahrt wird, „zum Altar hin gewendet sei" (Lib. ordin. S. 71).

Es muß auffallen, daß der Liber ordinarius niemals von der Handarbeit der Mönche spricht — St. Benedikt widmet ihr doch ein eigenes Kapitel (Kap. 48). Auch wäre sie schwer in die Tagesordnung, die der Liber ordinarius vorschreibt, einzureihen, da fast der ganze Tag mit Chorgebet und Studium ausgefüllt ist. Wenn auch die Benediktinerregel den Mönchen körperliche Arbeiten vorschreibt, so beschränkte sich diese schon längst für gewöhnlich auf einige häusliche Verrichtungen oder auf die Tätigkeit der Klosteroffizialen. In Cluny hielt man weniger auf Handarbeit, da das Chorgebet die meiste Zeit in Anspruch nahm, obschon die „alten Gebräuche von Cluny" (Antiquiores Consuetudines Cluniacenses) sie zur Vorschrift machten. Vorzüglich um des größeren Chorofficiums willen wurde auch in Monte Cassino und in anderen Abteien die Handarbeit zu Zeiten unterlassen. Für die Arbeit im Haus, in den Werkstätten, der Ökonomie und auf den Feldern standen dem Kloster Knechte zur Verfügung. In Cluny sehen wir die niederen Dienste durch »conversi« ausgeführt. Sie stehen im Gegensatz zu den »oblati» oder »nutriti«, die schon als Kinder von den Eltern dem Kloster übergeben und dort auch erzogen wurden. Die »conversi« waren Laien, die sich erst in reiferem Alter zum Eintritt ins Kloster entschlossen hatten und dem weltlichen Leben entsagten. Da die »oblati« in der Klosterschule erzogen wurden und Vertreter der geistigen Kultur waren, standen sie als »literati« im Gegensatz zu den »illiterati« oder »idiotæ«, die erst später ins Kloster traten und keine schulmäßige Bildung genossen hatten. Deshalb wurde ihnen meist die Verrichtung wirtschaftlicher Arbeiten zugeteilt. Hauptsächlich für die landwirtschaftlichen Arbeiten traten an ihre Stelle die Hörigen (servi oder famuli) oder die „Gotteshausleute", die sich später als »famuli regulares« oder »conversi barbati« zu einer Laienbruderschaft organisierten und dem Kloster als Ordensbrüder zugesellt wurden. Hoffmann hat nachgewiesen, daß „das Konverseninstitut nicht aus dem Mönchtum selbst, sondern aus dem Stand der famuli, der Mönchsdiener sich entwickelt hat"[1].

Auch in St. Jakob war man in den niederen Verrichtungen auf die Arbeit der »famuli« angewiesen. Laienbrüder (conversi) kannte man dort nicht trotz des zisterziensischen Einflusses. Diese «famuli« hießen als das Gesinde oder die Hörigen die »familia« im weiteren Sinne, im Gegensatz zu den Religiosen. Auch im Liber ordinarius wird die »familia« erwähnt. Erkrankt einer aus der familia (damit muß die Gesamtheit des Dienstpersonals gemeint sein, da vorher stets von den fratres infirmi die Rede ist), so muß der Infirmar nach dem Befehl des Abtes anordnen, wo er untergebracht werden, und wer ihn pflegen soll (Lib. ordin. S. 63). Was bei Tisch übrig bleibt, soll unter der Aufsicht des Refektorarius gesammelt werden, um für das Almosen und das Essen der familia und der Handwerker (operarii)

[1] Hoffmann, Das Konversen-Institut des Cisterzienserordens, in: Freiburger historische Studien, Heft 1 (1905) 24.

ausgesondert zu werden (Lib. ordin. S. 27). Die Stellung der famuli im klösterlichen Organismus klar zu zeichnen ist schwer, da weder der Liber ordinarius noch andere Klostergewohnheiten ausdrücklich von ihrem Pflichtenkreis berichten, sondern sich nur auf gelegentliche Bemerkungen beschränken. Sie standen unter der Aufsicht des Zellerars, da er mit dem Abte ihre Aufnahme, Versorgung und Entlassung besprach und regelte (Lib. ordin. S. 55). Alle Handwerks- und landwirtschaftlichen Arbeiten lagen in den Händen der famuli, ihre Tätigkeit überwacht der Zellerar oder der Offizial, dem sie zugeteilt sind (habet... sæculares in adiutorium, Lib. ordin. S. 26). In der Küche helfen sie und dienen am Schalter beim Herausreichen der Speisen (vgl. Lib. ordin. S. 57). Der „Almosengeber" wird angewiesen, darauf zu achten, daß durch die »gastiones«, die ebenfalls zum Hauspersonal zu rechnen sind und wohl jüngere Leute sind, nichts verschleudert oder entwendet wird, was zum Almosengeben bestimmt ist. Beim Verteilen des Brotes und Geldes an die Armen hilft ihm ein solcher Laiendiener (vgl. Lib. ordin. S. 78).

In der Art und Weise, wie der Liber ordinarius von den famuli spricht, läßt sich nicht erkennen, ob er sich auf den „Herrenstandpunkt" stellt, den sonst die freigeborenen Mönche der unfreien familia gegenüber einnahmen. So untergeordnet auch die rechtliche Stellung dieser unfreien Hausdiener gewesen sein mochte, sie war doch meist günstiger als die der unfreien Zinsbauern. Auf den Prioraten, deren St. Jakob eine ganze Anzahl hatte, und die der Abt zweimal im Jahre visitierte, wobei er die Beichte der dort die Oberaufsicht führenden Mönche abnahm, wird man die landwirtschaftliche Tätigkeit den durch das Frohnsystem den Klöstern dienstbar gemachten unfreien Kräften überlassen haben.

Was sich aus den wenigen Stellen im Liber ordinarius für die Zusammensetzung des Konvents von St. Jakob in Lüttich ergibt, ist das Bild eines Benediktinerkonventes mit altüberlieferten und streng festgehaltenen Anschauungen. Trotz der verlockenden Neueinrichtung der Zisterzienser im innerklösterlichen und wirtschaftlichen Leben brach man im Lütticher Stadtkloster nicht mit der Tradition.

Dienende Liebe.

Es gibt einen Pharisäismus des Lassens, so gut wie einen Pharisäismus des Tuns. „Meister" sollen wir uns nicht nennen lassen auf Erden nach des Heilands Gebot, nicht „Vater", nicht „Lehrer". Einer ist unser Meister; einer unser „Vater": „der im Himmel ist"; einer unser Lehrer: „Christus". Wir aber sind einander Brüder. Ist nun dadurch alle Über- und Unterordnung aufgehoben? Aufgehoben alles Meister- und Lehrer- und Vatersein? „Wer der Größte unter euch ist, sei euer Diener." So gibt es also Große und Kleine. Es gibt auch eine Grenze, an der das Dienen aufhört und das Bedientwerden beginnt. „Es neigt schon die Natur", sagt uns St. Benedikt, „zum Erbarmen mit diesen beiden Altersstufen, den Greisen nämlich und den Kindern". Es gibt ein hochherzig Dienen auch im Bedientwerden: niemand fühlt es vielleicht mehr als der Greis und der Kranke und der Vorgesetzte, die es zu wägen wissen, was es heißt: „Der Größte unter euch sei euer Diener." Christus war ganz dienende Liebe. Christus war und ist das ewige Leben. Das Geheimnis der Kraft, das Geheimnis ewigen Lebens, das ist — dienende Liebe.

Vgl. Math. 23, 1—12 als Evangelium am Dienstag in der zweiten Fastenwoche.

Kleine Beiträge und Hinweise

Neue Beiträge zur Ikonographie des hl. Benediktus.

Im Jahrgang 1921 dieser Zeitschrift habe ich Notizen vereinigt über Darstellungen des hl. Benedikt und von Szenen aus seinem Leben wie ich sie in einigen Kirchen des bayrischen, fränkischen, schwäbischen und alemannischen Landes gesammelt hatte. Es lohnt sich vielleicht, dem ersten Aufsatz einen zweiten folgen zu lassen. Vorher eine kleine Anregung! Als ich um Ostern 1922 in Rom weilte, kaufte ich mir in Santa Sabina ein kleines Buch, überschrieben: Iconografia di San Domenico. In ihm finden sich eine ganze Anzahl Bilder über den hl. Dominikus. Wie wäre es, wenn sich einmal Ähnliches für den hl. Benedikt ausführen ließe[1]?

Einzelbilder des Heiligen findet man fast in jeder Benediktiner- und Zisterzienserkirche. Bei den Zisterziensern wird St. Benedikts Statue oft als Gegenstück zu der des hl. Bernhard aufgestellt. In Weltenburg steht er über der Kanzel. Da sich hierbei ein bestimmter Typus herausgebildet hat, der fast überall wiederholt wird, kann man von Aufzählung der Einzelbilder und -statuen absehen. Nur zwei seien erwähnt. Das eine ist von Sano di Pietro, dem bekannten Sienesen des Quattrocento und befindet sich in der Pinakothek des Vatikans. Der Heilige ist mit langem Bart dargestellt. In der Rechten hält er eine Rute, in der Linken das Buch. Das andere ist eine kleine Statue am Schrein des hl. Liborius im Paderborner Dom. Der Heilige ist mit langem Bart dargestellt, die Kapuze auf dem Kopfe. In der Rechten hält er den Stab, in der Linken das Regelbuch.

Ausgedehnte Zyklen, die sein ganzes Leben behandeln, finden sich verhältnismäßig selten. Und doch möchte man vermuten, daß einst fast jedes Kloster des Ordens solche besessen hat. Einer hat sich z. B. in dem ehemaligen Kloster, jetzigen Seminar, St. Peter im Schwarzwald erhalten. Er hängt in einem Gang und besteht aus einer beträchtlichen Anzahl von Bildern. Da das Leben des Heiligen hier ziemlich eingehend dargestellt ist, so würde sich aus diesem Grunde wenigstens eine eingehendere Untersuchung lohnen. Vielleicht finden sich ähnliche auch noch an anderen Stellen. In Weltenburg an der Donau sieht man in der Kuppel vier vergoldete Reliefs, aus dem Leben des Heiligen. Dargestellt sind der Bau von Montekassino, der Tod der hl. Scholastika, die Szene mit Totila und der Tod St. Benedikts. Sehr groß und ausgedehnt ist der Gemäldezyklus von Luca Giordano an der Decke der Kirche in Montekassino. Er verdient neben dem Leben Benedikts in der Torretta unsere volle Aufmerksamkeit.

Viel zahlreicher findet man einzelne Szenen aus dem Leben des Heiligen. Besonders beliebt scheint u. a. die Zusammenkunft mit Totila gewesen zu sein. Sehr schön und ausführlich ist sie im Schiff der Kirche von Metten an der Decke gemalt. Hier ist der Heilige als Prophet dargestellt, der dem König seine Zukunft voraussagt. Über ihm erblickt man Christus, umgeben von Engeln und Heiligen. Dem Maler kam es hier nicht so sehr auf das historische Ereignis an als vielmehr darauf, Benedikt als Propheten zu zeigen. In der Bibliothek desselben Klosters sehen wir den Heiligen, wie er an seiner Regel schreibt. Um ihm das zu erleichtern, bringen ihm Engel Bücher herbei. Einer steigt dazu sogar die Leiter hinauf.

In der Vatikanischen Pinakothek befindet sich auch ein Bild von Don Lorenzo Monaco, dem Karmeliter in Florenz um 1400, mit zwei Szenen aus dem Leben des Heiligen. Die eine stellt dar, wie jener Mönch das Kloster heimlich verlassen will und den Teufel vor der Pforte findet. Auf der anderen erweckt der Heilige den

[1] Ein Versuch in dieser Richtung ist die bei Kühlen, M. Gladbach, 1914 erschienene Monographie: Der hl. Benedikt in der Malerei. Mit fünfzig Illustrationen nach berühmten Meisterwerken in Lichtdruck veröffentlicht von der Abtei S. Mauritius, Clerf (Luxemburg). Anm. d. Schriftl.

Erschlagenen zum Leben. Bemerkenswert ist eine Darstellung an der Decke des Chores in Nieder-Altaich, die eigentlich aus den üblichen ganz herausfällt. Hier ist Benedikt im reichen Gewande eines Edelmannes dargestellt. Er reicht einem Marienbild seinen Ring. Ich würde nicht an Benedikt gedacht haben, wenn nicht der Name daran stände und es mir nicht der Prior so bezeichnet hätte. In dem Führer durch die Kirche von Nieder-Altaich, herausgegeben von P. Gerhard Lang O. S. B., ist es nicht erwähnt.

Sehr beliebt ist auch die Darstellung der bekannten Vision des Heiligen. Sie fand ich z. B. auf einem Altar der Kirche in Weltenburg. Der Heilige sitzt und blickt nach der Weltkugel. Sehr schön ist das Deckenfresko, das sich in dem erhaltenen Teil der alten Abtei Wessobrunn befindet. Hier kniet er und sieht die Weltkugel in einem Strahl. Über ihm schwebt der Hl. Geist. Neben ihm sind Sonne und Mond. Vor mir liegt, während ich dies schreibe, ein Buch des siebzehnten Jahrhunderts, in dem auf Kupferstichen alle Heiligen des Benediktinerordens dargestellt sind, und zwar nach dem Kalender geordnet. Zum 21. März ist da natürlich der hl. Benedikt zu sehen. Er ist nur in Halbfigur dargestellt und zwar bartlos. Die Hände hat er erhoben. Der Abtsstab ruht im rechten Arm. Sein Blick ist auf die Weltkugel gerichtet, von der Strahlen auf ihn ausgehen. Hinter ihr erblickt man die allerheiligste Dreifaltigkeit auf Wolken. Im Hintergrund sieht man den Heiligen zwischen zwei bzw. drei Mönchen vor dem Altare stehend seine Seele aushauchen und schaut diese bereits in Lichtbahn zum Himmel entschweben. Die Zeichnung zu dem Stich ist von J. Umbach, die Ausführung von B. Kilian[1]. In dem Martyrologium aus Zwiefalten, das aus dem zwölften Jahrhundert stammt und sich jetzt in der Stuttgarter Landesbibliothek befindet, ist zum 10. Februar der Tod der hl. Scholastika dargestellt. Die Taube entschwebt ihrem Munde. Ihr heiliger Bruder sieht dem sitzend zu.

Am häufigsten haben die Künstler wohl den Tod des hl. Benedikt dargestellt. Meist ist er auf dem Altarbild der Benediktusaltäre zu sehen. Auch das eben genannte Martyrologium zeigt bereits zum 21. März den Tod Benedikts. In der Mitte des Blattes sieht man den (bartlosen) Heiligen, stehend vor dem Altare sterben. Unten ist er als Leiche zu sehen. Oben schwebt er zum Himmel zwischen zwei Engeln. Den Tod St. Benedikts zeigt auch ein Altarbild im Kloster Neu-Birnau bei Überlingen am Bodensee, das seit einigen Jahren den Zisterziensern zurückgegeben worden ist. In Ochsenhausen in Schwaben ist der Tod im Gewölbe über dem Altar des Heiligen gemalt. Benedikt steht vor dem Altar, den Blick erhoben. Ein Mönch stützt ihn von links. Ein anderer küßt ihm die rechte Hand. Zwei Mönche halten brennende Kerzen. Dahinter stehen noch drei. Oben sieht man die nackte Seele mit ausgebreiteten Armen zum Himmel schweben, wo die allerheiligste Dreifaltigkeit sie erwartet. In Fürstenfeld, dem ehemaligen Zisterzienserkloster bei München, ist auf dem Benediktusaltar der Tod des Heiligen zu sehen. St. Benedikt steht in der Mitte des Bildes. Ein Mönch mit Stola, ein zweiter im Chorrock stützen ihn. Noch einige Mönche stehen ringsum. Unten erblickt man vier Engel, von denen einer den Abtsstab, ein anderer Blumen hält. Oben schwebt seine Seele, von Engeln umgeben, in einem Lichtstrahl zum Himmel, was ein Mönch bewundernd ansieht.

Auch im alten Kloster St. Trudpert im Münstertal im Schwarzwald am Fuß des Belchen fand ich Benedikts Tod. Der hl. Benedikt steht vor dem Altar, von zwei Mönchen gestützt. Am Altar steht ein Priester in rotem Meßgewand, hält ein Buch in der Hand und wendet sich zu dem Heiligen. Daneben knien zwei Akolythen mit brennenden Kerzen. Hinter dem Heiligen stehen noch zwei Mönche. Seine Seele steigt nackt auf einer Treppe, die von Engeln gehalten wird, in den Himmel.

[1] Es handelt sich wohl um die „SS. Icones Benedictinae“, ersonnen und herausgegeben von P. Amandus Liebhaber O. S. B., Subprior von St. Ulrich und Afra zu Augsburg. Ebd. 1677. Bezeichnend genug ist gleich auf dem Titelbild desselben Buches St. Benedikt mit großem Vollbart zu sehen. Anm. d. Schriftl.

Weiter sah ich eine ähnliche Darstellung in Reitenhaslach, einem ehemaligen Zisterzienserkloster bei Burghausen an der Salzach. Hier sinkt der Heilige nieder, während zwei Mönche ihn stützen. Zwei nackte Engel halten Mitra und Stab. Oben schwebt seine Seele zum Himmel. Auch in einer anderen alten Zisterzienserkirche, Aldersbach in Niederbayern, ist Benedikts Tod dargestellt. Hier steht er mit gefalteten Händen vor dem Altar. Zwei Mönche stützen ihn. Ein Engel hält das geöffnete Regelbuch. Oben sind Engel zum Empfang bereit. Interessant ist es, daß hier Benedikt und die Mönche den weißen Kragen tragen wie auch jetzt in verschiedenen Kongregationen des Ordens. Als letzte erwähne ich noch zwei Bilder in Benediktinerkirchen Niederbayerns. Das eine befindet sich in Nieder-Altaich. Benedikt steht hier da, das Kreuz in der Hand, die Kapuze auf dem Haupte. Vier Mönche stützen ihn, von denen drei mit Chorrock bekleidet sind. Ein weiterer Mönch hält knieend eine brennende Kerze. Das andere befindet sich in der Abtei Metten. Benedikt steht vor dem Altare, von zwei Mönchen gestützt. Ein Priester im Meßgewand steht vor dem Altar. Ein zweiter kniet daneben, ebenfalls mit Meßgewand bekleidet. Zwei Mönche knien zur Seiten, mit Chorrock bekleidet. Die Seele schwebt in den Himmel, in festlichem Gewand.

Was ich hier erwähne, ist nur eine ganz kleine Auswahl von Bildern, die in den letzten beiden Jahren gesammelt wurden. Sie ließen sich natürlich sehr bedeutend vermehren. Einiges ließe sich auch eingehender behandeln. Mir ist es aber vor allem darum zu tun, Anregungen zu geben und weitere Nachforschungen auf diesem Gebiete ins Leben zu rufen. Einer allein ist nicht imstande, alles zu sammeln. Möchten die Freunde christlicher Kunst in allen Ländern hier hilfreich und einträchtig zusammenwirken. Johann Georg, Herzog zu Sachsen (Freiburg i. Br.)

Der erste Band der neuen „Germania sacra".

Durch seine zahlreichen, ordensgeschichtlichen Arbeiten[1] ist Dr. Michael Hartig, päpstlicher Hausprälat und erzbischöflicher Archivar in München bestens bekannt. Mit seiner neuesten Schrift[2] hat er nicht allein unserem Orden, sondern unserem ganzen Volke einen großen Dienst erwiesen. Wir brauchen in unserer politischen, wirtschaftlichen und seelischen Not lebendige Vorbilder kräftiger, zäher Selbstbehauptung. Das Benediktinerkloster des Mittelalters stellt einen Organismus dar, den äußere und innere Stürme kaum zu vernichten vermögen, den eine unerschütterliche Lebenskraft zu beseelen scheint. Wie an der Kirche im großen, so können wir auch an ihren Einrichtungen, den Klöstern, im kleinen die Wirkung und die Kraft göttlichen Schutzes beobachten. Die Geschichte jedes Klosters liefert den Beweis für die Göttlichkeit des Ursprunges der Kirche und ihrer Einrichtungen. Diesen Eindruck gewinnen wir auch bei der Lektüre eines Buches wie des Hartigschen.

Gegründet 1012, erhielt sich St. Ulrich und Afra zu Augsburg in allen Stürmen und Nöten des Mittelalters und der Neuzeit bis zur Säkularisation (1802.) Wie im großen Organismus der Kirche erstanden auch in St. Ulrich und Afra immer wieder in Zeiten der Not bedeutende Männer, die namentlich in den Stürmen unmittelbar vor und nach der Glaubensneuerung das Schifflein der Abtei sicher durch die aufgeregten Wogen leiteten. Hartig nennt uns die kraftvollen Persönlichkeiten und erzählt uns auf Grund ausgedehnten Urkundenstudiums von ihren Werken. Wer sich den Sinn für das Ideale bewahrt, der wird sich an ihrem Auftreten freuen und angetrieben fühlen, sich von Pessimismus frei zu halten. In der Geschichte eines Klosters möchte man den kräftigen Selbsterhaltungstrieb als negatives Moment bezeichnen, als positives Moment dagegen die treue Erfüllung der Pflichten gegen die

[1] Vgl. auch diese Zeitschrift I (1919) 239 ff. [2] Das Benediktiner-Reichsstift St. Ulrich und Afra in Augsburg (1012—1802), [Germania Sacra: Serie B: Germania Sacra Regularis. I. Die Abteien und Canonien A) Die Benediktiner-Klöster], Augsburg 1923, Verlag Dr. Benno Filser.

Kirche[1] den Bischof, den Landesherrn, den Kaiser, sowie all der Pflichten, die sich aus der Stellung des Klosters als einer geistlichen Anstalt ergaben. Hartig schildert uns zu diesem Zwecke den Umfang des Klostergebietes, woran sich eine kurze Darstellung der Verwaltung des weiten Besitzes schließt. Es folgt ein knapper Bericht über die soziale Tätigkeit der Abtei, die Formen, in der sich diese Tätigkeit vollzog. Der Besitz ermöglichte auch eine reiche Betätigung auf wissenschaftlichem Gebiete. Hartig zählt eine Reihe bekannter Namen auf. Alle Gebiete des Wissens wurden in St. Ulrich und Afra gepflegt. Dieses reiche wissenschaftliche Leben war nur dadurch möglich, daß eine große Bibliothek vorhanden war. Durch Handschriften und Drucke war man bestrebt, ihren Bestand zu mehren[2]. Von der Wissenschaft führt ein Schritt zur Kunst. Schon sind die Leistungen auf musikalischem Gebiete besprochen, da erhebt sich die Darstellung zu einer begeisterten ausführlichen Schilderung der Kunsttätigkeit des Stiftes. Die Zeit des romanischen Stiles, der Gotik, der Renaissance, des Rokoko waren Höhenpunkte künstlerischer Betätigung in St. Ulrich und Afra. Hartig hat der kunstgeschichtlichen Forschung einen großen Dienst erwiesen, indem er die Künstler, die in diesem Stifte arbeiteten, in einer Liste zusammengestellt hat. Es zeigt sich hier die große Bedeutung, welche so kleine Organismen wie es die mittelalterlichen Klöster waren für die Kunstentwicklung unseres Volkes hatten. Gerade dieses Kapitel wird zu einer beredten Anklage gegen jene Kreise, welche die Säkularisation betrieben und unser heutiges Elend, die Verarmung auf allen Gebieten, nicht zum mindestens auch auf dem der Kunst verschuldet haben. Die mittelalterlichen Klöster waren Herde künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens in der Regel aber nur dann, wenn sie auch Herde religiösen Lebens waren. Zeiten innerer Reform machen sich allemal auch auf den übrigen Gebieten geistiger Betätigung bemerkbar. So war die Zeit, in der St. Ulrich und Afra den Mittelpunkt der Melker Reform in Schwaben bildete, auch eine Zeit eifrigsten Bauschaffens und regsten wissenschaftlichen Eifers. Vielleicht wird mancher bei der Darstellung des Verhältnisses zum Gesamtorden eine Schilderung des liturgischen Lebens im Kloster vermissen. Aber der Verfasser durfte den Rahmen seiner Arbeit nicht ungebührlich ausdehnen. So erklärt es sich wohl auch, daß in der Liste der Äbte nähere Angaben über Geburtsort,- zeit usw. fehlen. Dagegen kommt die familiengeschichtliche Forschung in den Gedenk- und Grabschriften zu ihrem Rechte. Ein genaues Verzeichnis des handschriftlichen und gedruckten Quellenmaterials zur Geschichte von St. Ulrich und Afra beschließt das Werk. Zu begrüßen ist, daß dieses Material, das gerade aus den Glanzzeiten der Abtei so reichlich fließt, uns hier knapp und bündig zusammengestellt geboten wird.

Hartigs Buch stellt eine große Leistung dar und wird jedem, der Interesse für die Vorzeit unseres Volkes hat, Anregung und Genuß sein. Es ist ein Buch der Freude, des Optimismus. Der Verlag hat alles getan, um die Schrift innen wie außen gut auszustatten. Es braucht keiner Hinweise auf die vielen Bilder, die dem Buche beigegeben sind auf feinstem Kunstdruckpapier. Ihre Auswahl zeugt von hohem künstlerischem Gefühl, ihre Wiedergabe von bestem buchtechnischem Können des Literarischen Institutes von Haas und Grabherr in Augsburg.

Monsignore Hartig (München) beabsichtigt mit Professor Julius Baum (Stuttgart) unter Mitwirkung von Fachleuten eine Reihe solcher Monographien unter dem Titel »Germania Sacra« herauszugeben. Den Anfang bildet seine vorliegende Schrift. Dieser Anfang ist sehr verheißungsvoll. Möge der Optimismus und der Idealismus, der aus der Monographie Hartigs spricht, die Not unserer Zeit überwinden! Die Mit- und Nachwelt wird es dem Herausgeber danken. P. Wilhelm Fink (Metten).

[1] Hier wäre vielleicht ein Wort über das Verhältnis des Klosters zu Rom am Platze gewesen. Vergl. Stud. und Mitteil. aus dem Benediktiner- und Cisterzienser-Orden 15 (1894) 77, wo auch die interessante Bemerkung: „Cuius annui fructus mensae abb. 30 Marchas arg. non excedunt.“ [2] Unter den Schreibern auf S. 22 vermißt man den Namen des Thomas Riegler, der den durch beachtenswerte Miniaturen verzierten clm 4308 geschrieben hat.

Bücherschau

Heilige Schrift

Miller, Athanasius, O. S. B., Die Psalmen, übers. u. kurz erklärt. 5.—10. Aufl. [Ecclesia Orans, 5. Bd.] 8° (XIV und 548 S.) Freiburg 1923, Herder.

Ein gutes Zeichen für die Freude weiter Kreise an den gottgegebenen Psalmen, zugleich auch ein Beweis für die Gediegenheit der Übertragung ist die Tatsache, daß Millers Psalmenübersetzung [vgl. über die Erstauflage Bened. Mtschr. II (1920) 346 f.] trotz der ständig sich steigernden Buchpreise schon nach zwei Jahren vergriffen ist und eine Neuauflage benötigt.

Sie ist eine wirkliche Neuauflage geworden, kein bloßer Abdruck. Der Verfasser hat die Übersetzung gründlich überarbeitet, rhythmische Unebenheiten nach Möglichkeit ausgeglichen, den sprachlichen Ausdruck gefeilt, Flickwörter beseitigt, kurz: sich bemüht, trotz der Schwierigkeiten, die ein dauernder Gebrauch des Jambenversmaßes naturgemäß mit sich bringt, ein gutes, ungekünsteltes Deutsch zu schreiben. Außer dem Anhang, der u. a. die Verteilung der Psalmen auf das römische und benediktinische Brevier enthält, bietet jetzt eine eigene Beilage (10 Seiten) die Antiphonen des römischen Wochenoffiziums.

Die wertvollste Erweiterung besteht in der Anfügung der Kantika des römischen Breviers; das benediktinische Brevier hat deren noch eine Anzahl eigener. P. Bernhard Barth O.S.B. aus Maria-Laach hat sie, zum Teil mit wahrer Meisterschaft, in freiem Rhythmus wiedergegeben. Diese Proben alttestamentlicher Lyrik greifen einem gerade in solcher Fassung mächtig ans Herz. Gern sähe man deshalb bei einer neuen Auflage auch die Psalmen in diesem freieren und doch streng rhythmischen Gewande. Vielleicht ließe sich auch der Gottesname „Jahwe“ dann restlos ins Deutsche übertragen.

Dem vielfach geäußerten Wunsch nach einer Parallelausgabe der Psalmen auf Grund der Anordnung des römischen Wochenoffiziums konnte leider bisher noch nicht entsprochen werden. Durch die gesonderte Beilage ist aber die Neuauflage seiner Erfüllung ein gut Stück nähergekommen. Nicht wenig trägt dazu auch der Umstand bei, daß der Verfasser die Psalmen mit dem Anhang nunmehr in einem Band erscheinen läßt (Band 5 der Ecclesia orans), während die „Einleitung zu den Psalmen“ in starker Erweiterung als vierter Band später erscheinen soll.

Möge denn die Neuauflage der „Psalmen“ recht vielen ein Wegweiser werden zum tieferen Verständnis und Erleben der Liturgie der heiligen Kirche.

P. Ambrosius Stock (Maria-Laach).

Dogmatik

Bartmann, Dr. Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik. 4. u. 5. verb. Auflage. 2 Bände. gr. 8° (XII u. 464 S. und X u. 544 S.) Freiburg 1920 u. 1921, Herder.

Auf die 1917/18 erschienene Auflage wurde überraschend schnell eine neue Ausgabe nötig. Einzelne Korrekturen und Erweiterungen, insbesondere die Hervorkehrung des Lebenswertes der Dogmen zeichnen diese Auflage vor den früheren vorteilhaft aus. Im übrigen empfiehlt sich Bartmanns Dogmatik durch große Reichhaltigkeit des Stoffes, zuverlässige Literaturangaben, gewissenhafte Rücksichtnahme auf die Geistesströmungen der Gegenwart, endlich durch die übersichtlichen Darstellungen der Ergebnisse der positiven Theologie.

Leider steht die spekulative Seite, die theologische Durchdringung und innere Begründung der einzelnen Dogmen nicht auf der gleichen Höhe. Infolgedessen leidet das sonst so vortreffliche Werk in nicht wenigen Punkten an einer gewissen Unbestimmtheit und Unklarheit und enthält nicht selten störende und verwirrende Ungenauigkeiten. Ich weise beispielshalber auf die Stelle hin: „Freilich ist diese Gemeinschaft der Heiligen nicht so zu verstehen, als könne einer des anderen Heil

wirken. Das Heilswirken ist vielmehr etwas rein Persönliches, weil es wesentlich in dem individuellen geistigen Leben besteht. Und nichts ist uns so persönlich als das Leben ...". Wie die Worte liegen, widersprechen sie beinahe dem im vorhergehenden Abschnitt Gesagten (II, S. 204). Wenig befriedigt die Darstellung der Wirkungen der letzten Ölung (II S. 447), zumal wenn Bartmann schreibt: „Die Überbleibsel der Sünden sind die zeitlichen Sündenstrafen und eine gewisse Neigung zu den früheren Sünden" (ebd.). Es dürfte die Fassung kaum annehmbar sein: „Als sakramentale Gnade hat besonders der priesterliche Charakter zu gelten" (II S. 461, vgl. ebd. S. 227 f.). Ebenso dürfte es wenig genau sein, wenn Verfasser die drei Handauflegungen in der Ordinationsmesse „und ebenso die Gebetsworte per modum unius" auffaßt (II S. 457). Die wenigen Zeilen über die moderne Theosophie (I S. 94) genügen nicht. Eine genauere Entwicklung und Abgrenzung der Begriffe sowie eine präzisere Feststellung des Fragepunktes könnte den Wert des Lehrbuches nur erhöhen und der Vertiefung des theologischen Denkens in hohem Maße förderlich sein.

Scheeben, Dr. M. Jos., Natur u. Gnade. Versuch einer systematischen wissenschaftlichen Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Neu hrsg. u. eingeleitet von Dr. Martin Grabmann. gr. 8⁰ (VIII u. 344 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.

Das Scheebensche Werk, erstmals 1861 erschienen, „tief in der Auffassung, konsequent in der Durchführung, lichtvoll in der Darstellung und korrekt in der ganzen Behandlung" (Fr. Hülskamp im Literar. Handweiser XXVII (1888) Sp. 466) hat durch den Bearbeiter textlich nur wenige Änderungen erfahren. Um so mehr wurden die Schriftstellen, die bei Scheeben oft nicht auf ihren Fundort angegeben waren, bestimmt und die Väterzitate nach der Patrologie von Migne, ebenso die Zitate aus den späteren Theologen und Schriftstellern genau nachgewiesen. Auch literarische Zusätze wurden eingefügt und dem Werke Scheebens eine ausführlichere Einleitung über Scheebens Persönlichkeit und über seine Stellung in der Entwicklung der katholischen Theologie in Deutschland vorausgeschickt.

Dem bewährten Bearbeiter ebenso wie dem Theatiner-Verlag, München werden die Freunde Scheebenscher Theologie für die wertvolle Neuauflage aufrichtigen Dank wissen. Mögen die Theologen, vorzüglich auch die Seelsorger, sich in das gediegene Werk vertiefen, die in demselben niedergelegten Schätze heben und so in das in unseren Tagen so notwendige Verständnis der Gnade und des Übernatürlichen ganz eindringen!

Rathgeber, Alphons, Am Sonntag Nachmittag. Lesungen über die Gnadenlehre für schlichte Leute. 8⁰ (224 S.) Rottenburg a. N. 1922, Bader.

Eine herrliche Gabe für das einfache, katholische Volk. Eine packende Illustration zu den Katechismuslehren über die heiligmachende Gnade und die Gnade des Beistandes, ebenso wie zu den heiligen Sakramenten, in siebenunddreißig Abhandlungen von durchschnittlich 7—8 Seiten. Sprache und Darstellung sind wahrhaft volkstümlich, immer edel. Eine Fülle herrlicher Vergleiche und passender Erzählungen bringen die hier gebotenen Wahrheiten dem Verständnis und Herzen des schlichten Volkes nahe. Darum werden auch die eingestreuten praktischen Unterweisungen und Mahnungen wirksam sein. Seelsorger und Volk werden dem Verfasser für das schöne Werk dankbar sein.

Adam, Dr. Karl, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. Eine Auseinandersetzung mit B. Poschmann [Münchener Studien zur historischen Theologie 2. Heft]. gr. 8⁰ (VIII u. 90 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet.

B. Poschmann hat in zwei Studien (Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt und Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus 1920 u. 1921) gegen die Schrift Adams: Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1917, Stellung genommen. Es handelt sich um die kirchliche Privatbuße d. h. um eine kirchliche Buße, von der nur der Bischof, bezw. der Priester, Kennt-

nis hatte und die demnach im Unterschied von der öffentlichen Buße, ohne öffentliche Bußrüge (correptio publica) und ohne Exkommunikation des Sünders und ohne die Einreihung in die Zahl der eigentlichen Büßer vor sich ging. Die Lossprechung wurde im geheimen vorgenommen. In der vorliegenden Schrift will Adam auf die erste Entgegnung Poschmanns — die zweite Schrift von Poschmann lag Adam noch nicht vor — „diese und jene Mängel (seiner) Beweisführung beheben ... und eine erschöpfende Begründung (seiner) Aufstellungen vorlegen" (Vorwort). Er prüft Augustins Auffassung über die brüderliche Zurechtweisung (6—16), sodann die correptio secreta, die Adam als geheime Kirchenbuße versteht (7—71), endlich die Einteilung der Sünden nach Augustinus (72—90).

Gegen Poschmann meint Adam, daß die brüderliche Zurechtweisung und die in ihr wirksame verzeihende Liebe nicht direkt und ohne kirchliche Vermittlung sündenvergebend wirkt: sie ist nur eine unerläßliche Vorbedingung im Menschen, daß Gott ihm vergebe, insofern demjenigen keine Sünde vergeben wird, der seinem Bruder nicht von Herzen verzeiht. Was die correptio secreta angeht, so ist sie an sich nur ein Ruf zur Buße. Hier setzt nun die Frage ein, ob sich an diese correptio secreta, abgesehen von der Todesgefahr, immer die öffentliche Einreihung in den Büßerstand (ohne Nennung der Sünde), öffentliche Buße und öffentliche Rekonziliation anschließen mußte, oder ob in bestimmten Fällen das ganze Bußverfahren einzig unter Vorwissen des Bußleiters, im geheimen, erfolgen konnte. Adam erklärt sich für letzteres und versteht die correptio secreta in diesem Sinn. Er beruft sich vorzüglich auf de fide et operibus 26, 48. Nach dem hl. Augustinus unterstehen der öffentlichen Buße jene Vergehen, die schweres Ärgernis erregt haben, ebenso jene, welche nach dem Urteil des Bußleiters eine malitia, ein eigensinniges Verharren im Bösen verraten. Deshalb müssen öffentlich gebüßt werden die öffentlichen Sünden gegen den Glauben, weiterhin jene crimina, die an einem geistlichen oder weltlichen Gerichtshof formell abgeurteilt und so öffentlich geworden sind; endlich die Gewohnheitssünden. Anders beurteilt Augustinus Gedanken- und (nicht zur Gewohnheit gewordene) Todsünden.

Obwohl Adam mit Fleiß und Scharfsinn die in der früheren Schrift gewonnenen Resultate nachprüft und neue Beweismittel beibringt, dürfte die eigentliche Kernfrage noch nicht soweit gelöst sein, daß man von einem wissenschaftlich gesicherten Endurteil reden kann, wiewohl man den Beweisen A. eine solide Wahrscheinlichkeit zuerkennen muß. — Zu Poschmann vgl. Bened. Monatschr. 1922 S. 70 f.

Straub, Anton, S. J., De Analysi fidei. gr. 8° (423 S.) Innsbruck 1922, Fel. Rauch.

Wir glauben eine geoffenbarte Wahrheit wegen der Autorität des sie offenbarenden Gottes. Daß sie von Gott geoffenbart und untrüglich ist, wissen wir aus den Vernunftbeweisen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. So scheint sich der übernatürliche Glaube auf natürliche Beweise zu stützen. Wie kann also der Glaubensakt, die Glaubenszustimmung, in Wahrheit übernatürlich und über alles fest sein? Das ist die Frage, die seit bald vier Jahrhunderten die Theologen in Anspruch nimmt und die verschiedensten Lösungsversuche erzeugt hat. Mit viel Eifer und Geschick stellt V. eine stattliche Zahl von Theologen älterer und neuerer Zeit zusammen und prüft deren Antworten. Seine eigene Ansicht formuliert der Verfasser also: Der theologische Glaube hat zum einzigen objektiven Beweggrund die Autorität des sich offenbarenden Gottes, sodaß der Glaubensakt auf keinen weiteren objektiven Beweggrund zurückgeführt werden muß. Die Vernunftbeweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung sind nicht objektiver Beweggrund des Glaubens, sondern nur objektive Vorbedingung. („Fides theologica motivum obiectivum assentiendi veritati revelatae auctoritatem Dei revelantis ita habet, ut intellegatur non habere motivum obiectivum assentiendi auctoritati Dei revelantis, sed solum condicionem obiectivam actu praevio acceptam. Tali modo fides theologica

auctoritatem Dei revelantis et motivum obiectivum habet, et idem unicum habet, neque praeter idem in aliud ulterius resolvenda est." So ist „unice auctoritas Dei revelantis motivum obiectivum fidei" [346]).

Die klar und übersichtlich geschriebene Abhandlung verdient die volle Aufmerksamkeit der theologischen Kreise.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Liturgie

Prill, Jos., Liturgik. Eine Einführung in das Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes. gr. 8° (VIII u. 237 S.) Bonn 1921, Hanstein.

Stapper, Dr. R., Grundriß der Liturgik. 3. und 4. Aufl. 8° (VII u. 262 S.) Münster 1922, Aschendorff.

1. Es ist erstaunlich wie wenig selbst gebildete Katholiken oft unterrichtet sind über die gottesdienstlichen Gebräuche der Kirche, über die Formen und Teile ihres Gebetes, über Feste und Festzeiten usw., kurz über die gesamte Liturgie. Dankbar benützen sie daher Schriften, die sie einführen sollen in das gottesdienstliche Leben. Aber so wertvoll und notwendig Einzeldarstellungen sind, sie setzen doch alle ein gewisses Maß von Kenntnissen, ja sogar geordnete Kenntnisse voraus. Diese zu vermitteln, gibt es nicht sehr viele geeignete Bücher, da die bekannteren liturgischen Handbücher zu fachwissenschaftlich sind, um weiteren Kreisen angeboten werden zu können. In Prills Liturgik haben wir nun wirklich eine geordnete Beschreibung der jetzt bestehenden Liturgie mit kurzen geschichtlichen Erläuterungen. In einem allgemeinen Teil werden die Grundlinien gezogen, worauf dann die liturgischen Verrichtungen im einzelnen beschrieben und erklärt werden. Hier wünschte man allerdings einen logischeren und organischeren Aufbau, der herausentwickelt wäre aus dem Opfer und den liturgischen Grundgesetzen. Auch sind dem Verfasser hie und da Ungenauigkeiten unterlaufen. Das Buch hat aber dennoch seinen Wert für solche, die nach einer Grundlage suchen. Obwohl nicht als Schulbuch gedacht, wird es doch jedem Lehrer und Katecheten Dienste leisten. Register und Literaturangaben würden freilich die Benützung erleichtern.

2. Wer das Werden und Wachsen von Stappers Grundriß verfolgt, wird mit Freude wahrnehmen, daß die neue Auflage nicht nur äußerlich an Umfang zugenommen, sondern vor allem auch inhaltlich gewonnen hat. Einen Fortschritt darf man z. B. darin erblicken, daß der Verfasser die Liturgik nicht mehr wie in den früheren Auflagen als bloßen Zweig der Pastoraltheologie auffaßt, sondern als selbständiges Lehrfach behandelt. Erweiterungen und Ergänzungen finden sich fast zu jedem Kapitel. Dagegen sind Einteilung und Aufbau des Ganzen gleich geblieben. Vielleicht wird es dem Verfasser bei einer späteren Auflage gelingen, seinen Grundriß straffer und organischer aufzubauen. Vor allem wären wohl die inneren Zusammenhänge mehr aufzuzeigen, damit die jungen Theologen, für die der Grundriß in erster Linie berechnet ist, nicht nur rein systematisch geordnete Kenntnisse erhalten, sondern auch die tragenden Ideen der Liturgie in allen Teilen schauen lernen. Um es deutlicher zu sagen: Wir denken etwa an die Art von Lefebvres Liturgia [vergl. Bened. Monatschr. IV (1922) 157]. Gewiß ist die Aufdeckung der inneren Zusammenhänge zunächst Sache des Lehrers, den der Grundriß nicht ersetzen will; aber auch der Lehrer wäre dankbar für Winke und Anleitung. Neben diesem Hauptwunsch, der die Anlage des Buches betrifft, seien noch einige andere von untergeordneter Bedeutung geäußert.

Das Verhältnis von Liturgie und Volksandacht (S. 15) verdiente eine grundsätzlichere und breitere Behandlung. In dem Abschnitt über die bischöflichen Abzeichen (S. 52) wäre es vielleicht gut, kurz anzudeuten, daß Äbte und andere niedere Prälaten nicht das gleiche Recht auf die Pontifikalien haben wie die Bischöfe, sondern nur ein Privileg ausüben. Die Erklärung von feriae (S. 77) als Tagen, an denen der öffentliche Gottesdienst ursprünglich ruhte, wird kaum dem ursprünglichen Sinn entsprechen. Die gewöhnliche Erklärung von feria-Tagen, an denen die öffentlichen Geschäfte, Arbeiten

ruhen, so daß diese Tage also frei sind für Gott, ist wohl beizubehalten. Bei dem Fest Mariä Lichtmeß (S. 86) wäre der orientalische Einfluß stärker hervorzuheben [vgl. Odo Casel Bened. Monatschrift III (1921) 18 ff.]. Mit Recht führt der Verfasser die Prozession als solche auf eine alte stadtrömische Sühneprozession zurück [vgl. De Bruyne, Chandeleur, Révue Bén. 1922], aber der Gebrauch der Lichter dürfte doch eher von Jerusalem über Byzanz übernommen sein. Die Deutung von actio-gratiarum actio (S. 202) ist nach der Studie von Odo Casel über „Actio in liturgischer Verwendung" (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I, 1922, S. 34—39) kaum mehr haltbar.

Zum Schluß noch einige Kleinigkeiten. Neben Brauns „Liturgik" wäre S. 10 auch sein „Liturgisches Handlexikon" (Regensburg 1922) zu nennen. Johners „Neue Choralschule" (S. 33) ist 1921 in 5. Auflage erschienen. Bei der Literaturangabe (S. 60) könnte vielleicht noch Soengen „Gotteshaus und Gottesdienst" (Freiburg 1922) erwähnt werden, da dieses Buch gerade dem angehenden Seelsorger dienen kann.

Möge diese reiche Wunschliste dem Verfasser zeigen, welche Hoffnungen man auf seinen Grundriß setzt. Wenn man sieht, wie ein Lehrbuch, das in Deutschland bisher nicht übertroffen wurde, in der Hand seines Verfassers wächst und lebendig bleibt, dann treibt die Pflicht der Dankbarkeit und das Interesse an der Sache zur Mitarbeit, und wäre es auch nur durch einige Wünsche und Vorschläge.

Bishop, E., Le Génie du Rit Romain. Edition française annotée par Dom André Wilmart. 12⁰ (110 S.) Paris 1921, Librairie de l'Art Catholique.

Malet, André, O. C. R., La Liturgie Cisterciense. gr. 8⁰ (58 S.) Westmalle 1921, Typographie de l'ordre des Cisterciens. fr. 3.50

1. Obschon Bishops Buch in einem Artikel dieser Zeitschrift (1922, S. 47) schon kurz gewürdigt wurde, so verdient dennoch Wilmarts Übertragung ins Französische besondere Erwähnung. Sie ist keine wörtliche Übersetzung, sondern eine Bearbeitung für französische Leser, die in Bezug auf Klarheit und Gliederung höhere Anforderungen stellen, als das englische Original sie befriedigen konnte. Der Wert der Arbeit Wilmarts liegt aber vor allem in den reichen Anmerkungen. Auf 67 Textseiten in Großdruck kommen 32 kleingedruckte Seiten wertvoller Belege und Erweiterungen, die das Werk Bishops ergänzen und fortführen. Wilmart, der langjährige Freund und Mitarbeiter des englischen Gelehrten, war wie kein anderer zu dieser Arbeit befähigt. Es gibt somit wohl keine Schrift, die auf so wenig Seiten das Wesen der römischen Liturgie so klar und allgemein verständlich darstellt. Wie verlautet, soll Bishops Arbeit mit den Ergänzungen Wilmarts auch dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht werden, was alle Benützer des Missale dankbar begrüßen werden.

2. Die Liturgie des Zisterzienserordens weicht in vielen Punkten von der römischen Liturgie ab. In den gewöhnlichen liturgischen Hand- und Lehrbüchern werden die Sonderliturgien und Gebräuche einzelner Orden wenig berücksichtigt. Um so notwendiger sind deshalb Hinweise auf Einzeldarstellungen. Dom Malet, Abt v. Ste Marie du Désert gibt in seiner Schrift eine zusammenfassende Übersicht über Anfänge, Wandlungen und Reform der Zisterzienserliturgie. Der Verfasser beschreibt zunächst kurz den römischen Ritus, um dann im zweiten Teil die Unterschiede des Zisterzienserritus herauszuheben. Belebt wird die Darstellung durch zahlreiche Quellenauszüge. Viele Einzelheiten findet man leider nicht; ebensowenig eine ausführliche Beschreibung des jetzt geltenden Ritus. Dom Malet will vor allem nachweisen, daß der Kampf des Ordens um seine Gebräuche berechtigt und erfolgreich war. Man wird ihm beistimmen müssen, wenn er schließt: „Welcher Orden, der eine so reiche und fruchtbare Liturgie besitzt, wird leicht und gern auf sie verzichten?" Dom Malet's Schrift ist ein nützlicher Beitrag zum Studium der ehrwürdigen Liturgie des Ordens von Citeaux.

Kunz, Christian, Sonntagsmissale. Enthaltend die Messen aller Sonn- und Feiertage, lateinisch und deutsch mit aus-

führlichen Erklärungen. 16° (656 S.) Regensburg 1922, Pustet.

Sleumer, Dr. Albert, Wortschatz des neuen Codex Juris Canonici nebst einer Zusammenstellung der weniger bekannten Brevier- und Proprienvokabeln. kl. 8° (71 S.) Limburg 1922, Steffen.

Braun, Jos., S. J., Sakramente und Sakramentalien. Eine Einführung in das römische Rituale. kl. 12° (VIII u. 256 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet.

1. Das katholische Volk wird dem Verfasser Dank wissen für sein neues Meßbuch. Denn mit guten, leichtverständlichen Übersetzungen enthält es zu jeder Messe ausführliche Erklärungen, die auch dem einfachen Manne das Beten mit dem Priester verständnisvoll ermöglichen. Etwas schematisch erscheint allerdings die Einteilung jeder Einführung in „Grundgedanke" und „Seelenstimmung". Ob das volkstümlich ist? Kunz geht ganz gewiß von einem richtigen Grundsatz aus, wenn er im Vorwort schreibt: „Es ist kein Zweifel, daß diese Wechselgesänge (Introitus, Graduale usw.) mit Text und Melodie die Stimmung wecken sollen, welche die Kirche in der jeweiligen Messe im Gemüt und Willen des Beters angeschlagen wissen will." Nur ist es fraglich, ob es von großem Wert ist, unter der Überschrift „Seelenstimmung" den Inhalt der Gesänge mit eigenen Worten zu umschreiben und zusammenzustellen. Man hat den Eindruck, als handhabe der Verfasser einen guten und fruchtbaren Gedanken etwas ungeschickt. Aber das ist ja bei einer neuen Methode immer die Gefahr. Unsere Freude am Sonntagsmissale soll deshalb nicht getrübt sein. Der Verlag verdient ein besonderes Lob für Format und Papier; das typographische Bild dagegen ist nicht immer sehr günstig. Geradezu unschön ist der für ein liturgisches Buch wenig geschmackvolle Einband.

2. Den Benützern des Codex juris bietet Sleumer ein bequemes Hilfsmittel, das den gesamten Wortschatz des neuen Gesetzbuches lateinisch und deutsch enthält. Hineingearbeitet sind ferner die weniger bekannten Brevier- und Proprienvokabeln, sodaß wir in dem Büchlein zugleich eine Ergänzung und einen Auszug zu dem „Liturgischen Lexikon" des Verfassers besitzen. Solche kleine Wörterbücher werden bei der jetzigen Teuerung manchem Geistlichen willkommen sein, der nicht in der Lage ist, größere Nachschlagewerke sich anzuschaffen oder in der Nähe einzusehen.

3. Wenn auch die liturgischen Bestrebungen vor allem die verständnisvolle Teilnahme der Gläubigen am heiligen Meßopfer im Auge haben, so muß doch auch zu gleicher Zeit dafür gesorgt werden, daß das Volk beim Sakramentenempfang und bei Segnungen die Gebete der Kirche verstehen und mitbeten kann. P. Brauns Büchlein erscheint daher zur rechten Zeit, um die Laien in das römische Rituale einzuführen und sie mit diesem kostbaren Gebetschatz vertraut zu machen. Der Verfasser hält sich in der Gruppierung der Riten nicht sklavisch an das Rituale, sondern ordnet sie unter dem Gesichtspunkte des Menschenlebens: „Eintritt in das Leben und Kindheit", „Im Lebenskampf" „In den Tagen der Krankheit", „Nach dem Hinscheiden"; dazu „Der christlichen Gemeinde Gnadenstätte". Zu dieser Zusammenstellung der Riten ist Braun um so mehr berechtigt, als er nur eine Auswahl aus dem Rituale bieten, sein Büchlein nicht durch weniger gebräuchliche Riten belasten will. Unserem Empfinden nach hätte P. Braun dann auch die Segnung der liturgischen Paramente weglassen können, da doch die Laien bei diesen Segnungen selten einmal zugegen sind. Ferner ist wohl die Taufwasserweihe in diesem Büchlein überflüssig, da jedenfalls die meisten Gläubigen zur Weihe des Taufwassers ihr Missale benützen. Die „Segnung eines kranken Kindes" stünde vielleicht zweckmäßiger am Schluß der übrigen Krankensegnungen, anstatt im Abschnitt „Segnung der Kinder". Wenigstens wäre bei den Krankensegnungen ein Hinweis auf die schon gebotene „Segnung eines kranken Kindes" wünschenswert. Das Wort „Seelenempfehlung" will uns trotz des lateinischen commendatio animae nicht recht gefallen. „Sterbegebete" klingt schöner und ist uns verständlicher. Wertvoll sind die dogmatischen und geschichtlichen Einführungen zu den einzelnen Abschnitten. Der Priester

wird darin manchen Wink finden für Predigt und Unterricht. Für das Volk dürfte P. Braun dagegen stellenweise zu hoch schreiben. Einem gesunden Grundsatz folgend bemüht er sich mehr „sinngetreu" als „wortgetreu" zu übersetzen. Deshalb spricht die Schönheit der kirchlichen Gebete auch aus der deutschen Übersetzung. Das katholische Volk darf froh sein über P. Brauns Einführung in das Rituale seiner Kirche.

Strewe, Lic. Adolf, Die Liturgie als Handeln und Schauen. Grundsätze und Beispiele. 8° (111 S.) Leipzig, A. Strauch.

Dies Büchlein ist eines der vielen Zeugnisse für die Sehnsucht mancher Protestanten nach einer Liturgie. Der Verfasser, Prediger in einer kleinen Dorfgemeinde, möchte seinen Amtsbrüdern Beispiele bieten für gottesdienstliche Feiern, in denen wieder „Schauen und Handeln" mehr zur Geltung kommen. Nach unseren Begriffen sind es geistliche Festspiele, die zwar auch in der Kirche aufgeführt werden können, aber niemals Gottesdienste im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Doch mögen protestantische Theologen darüber entscheiden, ob Strewes „Beispiele" für den protestantischen Kult brauchbar sind. Für uns haben die Grundsätze, die der Verfasser den Beispielen vorausschickt, mehr Wert und Bedeutung, als die Feiern. Die grundsätzlichen Ausführungen Strewes sind nämlich deshalb für den katholischen Liturgiker beachtenswert, weil sie eine unzweideutige Absage an den bloßen Wortgottesdienst enthalten. „Der künftige Kult verlangt für die Gemeinde Schauen und Handeln" (S. 6). Aber nun sieht man die ganze Ratlosigkeit der von der überlieferten Religion und Kirche losgerissenen Menschen, die nach einem selbstgemachten „Ersatz" suchen. Strewe fühlt selbst, daß Schauspiel noch nicht Gottesdienst ist. Anderseits will er nicht dem „sakramentalen" katholischen Gottesdienst sich nähern, den er für überwunden hält. Daher ähneln auch seine Versuche, wie jeder protestantische Kult, dem Synagogengottesdienst, „dem", wie der Verfasser treffend sagt, „eine Priestertheorie sein Kernstück, das Opfer verboten hatte."

P. Amandus G'sell (Beuron).

Hagiographie und Aszese.

Des heiligen Augustin Bekenntnisse. Übertragen und eingeleitet von Hermann Hefele. 1.—2. Tausend. 8° (XX u. 316 S.) Jena 1921, Diederichs.

Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Buch I—X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Georg Grafen von Hertling. 19.—22. Auflage. (34.—48. Tausend). Mit Titelbild. kl. 12° (X u. 520 S.) Freiburg 1922, Herder. G. geb. M. 4.20

1. Der Verfasser des „Gesetzes der Form" ist als Meister des Stils wie als Kopf von ausgeprägter Eigenart bekannt. Das eine kommt in der Sprachgestaltung dieser 1921 erschienenen, laut Vorwort 1918 schon abgeschlossenen Übertragung Augustins zur Geltung, das andere in der Einführung zu ihr.

„Die Übersetzung hat sich zur Aufgabe gestellt, in erster Linie der literarischen formalen Eigenart des Werkes gerecht zu werden." Man hat den Eindruck, daß dieses Ziel nahezu ideal erreicht ist. „Theologische und philosophische Korrektheit wurde angestrebt ... Wesentlich Neues konnte in sachlicher Hinsicht gegenüber früheren Übersetzungen nicht geboten werden; nur in größeren Teilen der letzten drei Bücher geht die Übersetzung neue Wege". Die Hertlingsche Übersetzung (siehe unten) „und die bei Manz in Regensburg erschienene anonyme" wurden „mit Nutzen beigezogen." Ob „die Kenntnis gewisser neuerer und neuester Übersetzungen, die bei durchaus feuilletonistischem Stil auch die geringste theologische Schulung vermissen lassen" und „in jeder Hinsicht mehr hemmend als fördernd" wirkte, auch auf die Hoffmannsche Übersetzung in der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" (1914, Band 18) sich bezieht, darf man wohl mit Recht bezweifeln.

Die sechzehn, siebzehn Seiten „Zur Einführung" könnten wegen einer gewissen Einseitigkeit des Standpunktes oder doch Eigentümlichkeit der Gedankengebung teilweise mißverstanden werden. Wie man z. B. sagen kann, Augustinus ganzes Wesen sei nach einmal erfolgter Bekehrung nur noch auf Gott und die Seele bzw. Gott

und die Kirche eingestellt, Ringen nach immer größerer Geistigkeit sei überdies immer die Seele seiner Seele gewesen — und wie man ihm dennoch die Größe der Heiligkeit absprechen möchte, leuchtet nicht recht ein. Geistreiche Gegensätzlichkeit der Behauptungen ist überhaupt wie die Stärke der „Einführung" so zugleich ihre Schwäche. Ein Gutes hat diese Einführung: sie drängt einen, den Heiligen zunächst einmal als Menschen menschlich zu erfassen. Hebt man aus der eigenartigen Hülle die reine Idee heraus, so schaut man m. E. Augustin so wirklich vor sich, wie seine, ihn mitgestaltende Zeit: eine Seele voll Sinnenhaftigkeit, empfänglich wie wenige, einen Katarakt, in den tausend Ströme hineinstürzen, einen Menschen der ebenso Vulkan sein kann, wie tiefer, stiller Bergsee. Wirklich „der katholische Mensch", wenn man das unbedingt will, der das scheinbar Unvereinbare, die berühmte complexio oppositorum, zu einer organischen Einheit zwingt, eben weil sein ganzes Streben nur dem unendlich reichen Einen gilt, der „aller beweglichen Dinge unbeweglicher Beweger ist".

Die Ausstattung ist die gewohnt vornehme des Diederichs'schen Verlags. Die Neuauflage von 1922 lag uns nicht vor.

2. Die von Hertlingsche Übersetzung der Bekenntnisse des hl. Augustinus ist durch Hefeles Übertragung nicht hinfällig geworden; einmal, weil man bei der besten Übertragung in Einzelfällen fremde Fassung vorzieht und dann deshalb, weil Hertling schon äußerlich sichtbar mit seiner Ausgabe andere Zwecke verfolgt als Hefele.

Auch Hertling hat ein paar Worte „Zur Einführung" geschrieben. Für ihn sind wie für Hefele die „Bekenntnisse" „eine der tiefsinnigsten Schöpfungen der Weltliteratur". Er wertet und bietet sie aber zunächst als religiös-philosophisches Betrachtungsbuch. Hertling weist darauf hin, daß für den Augustinus der „Bekenntnisse" die Zeit mit ihren politischen Ereignissen so gut wie nicht besteht. Gerade dieser Abstand von der Zeit bei einem Menschen, der mitten in ihr stand, gibt dem Werke erst recht seinen Wert für alle Zeiten. „Sie sind kein Buch für jedermann, aber doch für manche, und sie werden immer wieder Leser finden, die davon im innersten Herzen ergriffen werden," schließt Hertling seine „Einführung" ebenso ehrlich wie er sie begonnen hatte: daß nämlich die Bekenntnisse Augustins eines der Bücher seien, „die viel genannt, aber weit weniger gelesen werden." Die vornehme Art des Übersetzers und seine Beschränkung auf die ersten zehn Bücher haben es wohl zusammen mit dem kleinen Format bewirkt, daß diese Ausgabe wirklich in der Hand des Augustinusfreundes liegt, nicht nur auf seinem Schreibtisch. Möchten sie erneut im eigentlichen Sinne des Wortes ein Betrachtungsbuch für viele werden. Sie wiegen ein Dutzend anderer auf.

Thomas von Kempen, vier Bücher von der Nachfolge Christi. Nach dem von Karl Hirsche auf Grund der Selbstschrift des Thomas herausgegebenen Wortlaut übersetzt von Dr. Heinrich Clementz. Mit ... dem Bilde des Verfassers und einer Probe seiner Selbstschrift. 12° (XVI und 429 S.) M. Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag.

Mit einem kleinen, warmen Vorwort versehen und zwei schönen, wertvollen Bildbeigaben geschmückt, bietet dies handliche Bändchen eine, nach Stichproben zu urteilen, treue Wiedergabe der Imitatio-Ausgabe von K. Hirsche ([2]1891?). Beigegeben sind, oft geschickt gekürzt, deren gute Inhaltsangaben zu jedem Kapitel und Buch. Leider ist auch Hirsches, vom stellenweise sicher poetisch gehobenen Texte der Imitatio manchmal fast verlangte, für das Ganze des Buches aber so unglückliche versartige Druckanordnung beibehalten. Heinrich Denifle hätte diese Übersetzung also wohl nicht in die Hände fallen dürfen. Warum hat man die Urschrift von 1441, wenn sonst in allem nicht auch hierin zum Vorbild genommen? Papierknappheit und Sachempfinden, das zweite zumal für ein Buch geistlicher Lesung, verlangen es doch heute mindestens ebenso dringend wie im fünfzehnten Jahrhundert. Geradezu auffällig ist, daß ein 1921 geschriebenes Vorwort zu einer „Nachfolge Christi" Michael J. Pohl nur als Verfasser der beiden Kempener Gymnasialprogramme von 1894/95 und des Thomas-Artikels im

Kirchenlexikon (²1899) kennt. Einige kleine Stellenversehen und Fehlübersetzungen wird der sorgsame Leser selber bemerken, ebenso z. B. zu III (sonst IV) 13, v. 26 ff. den Verweis auf die Fronleichnamsvesper (Weish. 12, 1) selber ergänzen.

Schade, daß diese Mängel einer so schönen Ausgabe anhaften. Sie verdiente sonst nur Lob wegen ihrer wohltuend kräftigen Type, des ziemlich bequemen Formats, des Fehlens eines Anhangs „der gebräuchlichsten Gebete", vor allem aber wegen des ehrlichsten Bestrebens, den echten Thomas zu bieten.

Klein, Dr. J., Der Glaube an Gott auf Grund der Idee des Rechten (Gottesbeweis aus dem Rechtsbewußtsein). gr. 8⁰ (VIII u. 80 S.) Paderborn 1921, Ferd. Schöningh. Grundpreis M. 1.—.

Ein kleines Buch von großer erzieherischer Kraft. Manchmal regt sich zwar Widerspruch gegen die zähen Gedankengänge, und im Anfang möchte man fast ermüden. Und doch hat diese Philosophie etwas Unwiderstehliches, etwas Zwingendes an sich: du darfst, du kannst, du sollst, du mußt, du kannst überhaupt gar nicht mehr anders, denn die als höchste erkannte Idee des Sittlich-Rechten auch höchst werten, d. h. als Wirklichkeit glauben und das in höchster Seinsform: als die ewige, allmächtige, allgütige, allweise persönliche Heiligkeit Gottes. Übel, Leid, Sünde, alle Häßlichkeit, Sinnlosigkeit und Qual im Universum können dann nur dazu dienen, die Kraft unseres Glaubens an die real existierende, innerweltliche und überweltliche, unendliche Heiligkeit Gottes erst recht zu festigen.

Das Büchlein ist die reife Frucht von sieben Jahren „furchtbarster Zweifelsqualen eines jungen Menschen" in seinem 14.—21. Jahre und dann wohl noch manchen Jahres ruhiger Erprobung und Rechtbefindung. So dichterisch-lyrisch wie der wohl aus Selbsterfahrung schreibende Autor wird die „Jugend Deutschlands", der das Büchlein gewidmet ist, nicht in allweg veranlagt sein; seinen Drang, Harmonie in die Betrachtung des so unharmonischen Zeit- und Weltgeschehens zu bringen, werden Tausende teilen. Ciceros De officiis, Kants Kritik der prakt. Vernunft, v. allem Wolframs Parzival stählten ihm die Willenskraft (S. 52 f.) Eine Liebestat löste seinen Bann; der wesentliche Unterschied zwischen Buddhismus und Evangelium ging ihm auf (S. 58). Man glaube es ihm, daß es nur eine Rettung aus dem düstern Pessimismus gibt: der entschlossene Übergang zum sittlich rechten Tun in Nachahmung Christi, der menschgewordenen Heiligkeit und im engsten Anschluß an ihn.

Dimmler, Emil, Das Land der blauen Blume. Gedanken über Erneuerung des Lebens auf dem Boden der Kirche. 8⁰ (VIII u. 202 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Die Hochhalde, der weithin sichtbare, weithin Sicht gewährende Dreifaltigkeitsberg in unserer „Schwäbischen Alb", ein Höhenzug voll Frühlingsenzian und Traubenhyazinthen, voll blauer Vergißmeinnicht, voll Glockenblumen und blau-purpurner Ackelei, „jenes Land der blauen Blumen, ist dem Verfasser seit seiner Kindheit das Land der blauen Blume gewesen". Es wird dem gereiftem Mann und Priester zum Symbol des Hochlands kirchlichen Lebens. „Gott hat", sagt er uns, „viele suchende Menschen zu ihm geführt, die aus den Niederungen des Alltags heraus nach einem Land der Wunder sich sehnten ... Einiges von unseren Gesprächen mit ihnen ist hier aufgezeichnet". Die Verlagsanzeige besagt darüber hinaus, daß Dimmler mitten unter der deutschen Jugend aller Stämme stehe; aus ihrem Sehnen und Fragen sei das Buch erwachsen, (und „das Buch ist von jedem Fremdwort frei"). Vielleicht erklärt es sich aus dem jugendlichen Kreis der Frager, daß der Verfasser nicht immer in seiner Antwort bis in die Tiefe vorstößt; vielleicht hat er deshalb auch augustinische Gedanken nicht immer gerade in augustinischer Art geboten. Die vielen Schriftanführungen verraten den Übersetzer und Freund des Buches der Bücher; in ihrer Länge wirken sie hier allerdings nicht selten ermüdend. Dimmler hat seinen Kreis von Hörern. Auch dies sein Werk wird seine Lauscher finden und wird wie alle Dimmlerbücher Gutes stiften.

P. Sturmius Kegel (Beuron).

Pesch, Tilmann, S. J., Der Christ im Weltleben und seine Unvollkommenheiten. 30.—34. Auflage. Neu durchgesehen von P. Ferd. Ehrenbrog S. J. kl. 12° (290 S.) Köln 1922, Bachem.

Es scheint kaum notwendig, etwas über ein so rühmlich bekanntes und vielverbreitetes Büchlein, wie das von dem welterfahrenen, seelenkundigen P. Til. Pesch herausgegebene zu sagen. Gern aber stellt man doch bei einer Neuauflage auch von neuem fest, daß es die großen und kleinen Schwächen aus allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens, deren wir uns so leicht schuldig machen, unnachsichtig aufdeckt und in alle Verhältnisse und Lagen der verschiedensten Stände, Bildungs- und Altersklassen, ja in die verborgenen Schlupfwinkel des eitlen Menschenherzens leuchtend, reichlich Stoff zur Gewissenserforschung gibt. Die Beispiele sind aus dem Tagesleben aller Gesellschaftskreise gewählt; dabei weiß der Verfasser in so liebenswürdiger Weise zu reden, daß er den Leser, auch wenn er sich getroffen fühlen sollte, nicht verletzt. Und doch sagt er bisweilen, wie im Kapitel über Menschenfurcht und in anderen, in denen er besonders warm wird, so furcht- und anstandslos die Wahrheit, daß man sich ihr nicht leicht entziehen kann.

Möge das schöne Büchlein, das so ganz auf dem Boden praktischen Glaubenslebens steht, auch fernerhin religiös veredelnd auf empfängliche Herzen und Gemüter wirken, möge es sich noch weiterhin größter Verbreitung erfreuen!

P. Sebastian von Oer (Beuron).

Jugendbücher

Brentano, Kl., Das Märchen von Gockel, Hinkel und Gackeleia. Für die Jugend bearbeitet von S. Widmann. Mit vier Farbendruckbildern von H. Brockmann. 8.—12. Aufl. kl. 4° (121 S.) Köln 1921, Bachem.

Eckerskorn, J., Klein Mausel. Geschichten für artige Kinder. Mit Bildern von H. Brockmann. kl. 4° (22 S.) Ebd. 1921.

—Der Engelein Erdenfahrt. Ein herziges Bilderbuch. Mit 15 Bildern v. H. Brockmann. kl. 16° (16 S.) Ebd. 1921.

v. Handel-Mazzetti, E., Vom König, den Dracheneiern und der Prinzessin Caritas. Ein Märchen. Nebst anderen Märchen deutscher Dichter, ausgewählt von L. Kiesgen. Mit 4 Farbendruckbildern von H. Brockmann. 4.—8. Aufl. kl. 4° (105 S.) Ebd. 1921.

Harten, Angelika, Schnurri. Geschichtchen von Kindern und Kätzchen. Mit vielen Bildern nach Scherenschnitten von M. Köhler. kl. 4° (58 S.) Ebd. 1921.

—Prinzessin Tausendschön. Märchen. 14 Farbendruck- und 25 Schwarzbildern von J. Kiener. 4.—8. Aufl. kl. 4° (97 S.) Ebd. 1921.

—Susaseide wir reiten über die Heide. Gedichte. Bilder von P. Ebner. kl. 4° (24 S.) Ebd. 1921.

Das Kindertümliche unmittelbar erlauscht und seelenbildend vertieft, zeigen die obigen Neuerscheinungen aus dem Bachemschen Verlag zu Köln. Ob mehr mit Wort oder mit Bild zu den wachsenden Kleinen gesprochen werden soll, hängt nicht allein von der Altersstufe ab, sondern ist bei heutiger Vorzugspflege der Bildtechnik und der Schaubegabung ernster zu erwägen als je. Die Märchenbücher, die Bachem schön ausstattet, verlangen farbige Bilder; den schwarzen Scheerenschnitt kann ich für die farbenheitere Jugendlust nie empfehlen. Andere, wie der „Engelein Erdenfahrt" und „Klein Mausel" von Eckerskorn-Brockmann sowie „Susaseide" von Harten-Ebner sind eine so glückliche Verbindung von kindlichem Gedicht und naiv farbiger Bildschau, daß uns unwillkürlich der Neidwunsch kommt: hätten wir doch vor dreißig Jahren, als wir ebenso romantisch und nazarenisch fühlten, uns in derartige herzige Büchlein vergucken können! Umso mehr wünschen wir sie heute auf viele Kindertische. Wir wünschen es auch, weil mit der Kinderfreude, die wohlgeordnet an sich schon natürlich religiös ist, noch mehr durch den Gehalt dieser Büchlein ein sinnig-religiöses Gefühl gepflegt wird. Aber welcher Verlag schenkt uns bald ein farbenfrohes, gutgezeichnetes Bilderbuch, das dem religiös-kirchlichen, ja man darf sagen, liturgischen Zug der Kinderseele zeitgemäß entgegenkommt?

P. Martin Schaller (Weingarten).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Abtswechsel in St. Peter zu Salzburg.

Am 5. Jänner beging das Benediktinerstift St. Peter eine kleine Feier im engsten Klosterkreise. Sein hochwürdigster Herr Abt Willibald (Hauthaler)... tritt bei voller geistiger Frische in das achtzigste Lebensjahr ein.... Leider hemmt ihn in letzter Zeit ein schweres und schmerzliches Fußleiden.... Doch trat in den letzten Tagen eine merkliche Besserung ein.... Möge noch manches Jahr glücklicher Regierung Herrn Abt Willibald beschieden sein.... Dieser Wunsch sollte sich nicht erfüllen. Die gleiche Salzburger „Katholische Kirchenzeitung", die im Januar 1922 (1, 8) also schrieb, brachte schon im Dezember (50, 383 f.) mit Trauerrand die Kunde von seinem Tode und einen Nachruf auf ihn „... Ein gerader Mann, offen und gerecht... war er ein durch und durch frommer Ordensmann. So ging er still seinen Weg, ohne viel Aufsehen zu machen, aber getreu in der Pflichterfüllung bis in sein hohes Alter." Die Benediktinische Monatschrift hat dem bescheidenen Gelehrten und edlen Abt-Präses schon 1920 (343 ff.) ein kleines Ehrendenkmal gesetzt.

Der neue hochwürdigste Herr Abt Dr. Petrus Klotz steht im fünfundvierzigsten Lebensjahr. Er hat sich durch drei bei Herder in Freiburg erschienene Bändchen literarisch selbst eingeführt. „Was ich unter Palmen fand" hat er erzählt, uns da gesagt, wie er ins Heilige Land gezogen, hinab nach Ägypten, hinauf bis zu den Stauwerken von Assuan, und heim über Athen und Konstantinopel in seine zweite Heimat, das schöne Salzburg. Seine erste ist Kaltern, drunten in dem, ach noch schöneren Südtirol! „Mit Stab und Stift", diese „Reisebilder aus Heimat und Fremde", aus Tirol und Salzburg, Italien und Spanien, sind inhaltlich vor dem ersten Bändchen gelegen, wenn sie gleich später erschienen. Der „Stift" ist kein Zeichenstift, sondern eine „Feder, gleitend über blaukariertes Papier", und just in Zentralafrika kauft er sich statt dessen eine Schreibmaschine. Der Schreiber ist nämlich mittlerweile „zum Weltenbummler geworden, was", wie er in seinem beliebten Scherzen meint, „zwar nicht viel, aber immerhin eine Änderung bedeutet", und eine „für einen Mönch nicht ganz gewöhnliche Idee". Übrigens freut man sich, als Mönch vom Mönch zu hören, daß sein Abt seinen Reisen „Verständnis und Interesse entgegenbrachte" und „zwar kein Geld, wohl aber, was auch der gute Abt ihm einzig geben konnte, seinen Segen zu der Reise gab". „Fünf Äquatorlängen um die Erde" hat er dann vom Herbste 1912 bis zum Frühjahr 1916 zurückgelegt. Wohin die Winde aller Zonen ihn getragen, ist aus den roten Strichen der Weltkarte zu sehen, die dem ersten von vier Bändchen („Vom Nil zum Kap") beigegeben ist. Schade, daß er in vielem so kurz ist. — Je weniger uns die Welt jetzt versteht, umso mehr müssen wir sie verstehen lernen. In seiner Art könnte auch Abt Petrus dazu Führer sein.

Abt Kolumba Marmion von Maredsous †.

Für wieviel Verschiedenheit der Anlagen das eine benediktinische Ideal noch Raum läßt, empfindet man kaum lebhafter, als wenn man die Amtsnachfolge von Abt Petrus nach Abt Willibald zu Salzburg sieht oder auch, wenn man nach den drei Bändchen des neuen Salzburger Abtes die drei Bücher des eben verstorbenen Abtes von Maredsous zur Hand nimmt. Am 30. Januar ist Abt Kolumba, fünfundsechzig Jahre alt, um 10 Uhr abends wohlvorbereitet einem kurzen, aber schweren Leiden erlegen. Sein einst so beredter Mund ist nun stumm; aber noch im Tode redet er durch die hinterlassene Dreiheit seiner Werke: „Christus, das Leben der Seele" (1921, 14. Aufl.!), „Christus in seinen Mysterien" und „Christus, das Ideal des Mönches". Wir denken seine Werke, die, wie wir hören ins Deutsche übertragen werden sollen, einmal im Zusammenhange in dieser Zeitschrift vorzuführen. Die Erbarmungen Gottes waren sein Lieblingsthema, da er lebte und lehrte; Sänge der Erlösung: das Benedictus es und Benedicite, das Benedictus und Magnificat, Sänge auf den „Aufgang aus der Höhe, der gekommen, jene zu erleuchten, die in Finsternis und Todesschatten sitzen, und zu leiten unsere Schritte auf den Pfad des Friedens", sie waren — nach der Revue liturgique — das stete Atmen seiner Seele in den Tagen seiner letzten Leiden. Das edle Siegel auf ein edles Leben!

Aus verschiedenen Kongregationen des Ordens.

In der englischen Kongregation hat Abt Butler von Downside den Abtsstab niedergelegt. Die erlangte größere Stille wird wohl seinen gelehrten Studien zugute kommen. Von seinem jüngsten bedeutsamen Werke »Western Mysticism« wird im nächsten Hefte ausführlich die Rede sein. Zu seinem Nachfolger wurde Leander Ramsay gewählt. — Aus der ungarischen Kongregation schreibt man uns: „Im Monat November war hier in Pannonhalma (Martinsberg) ein Triduum für die Stadtvertreter von Budapest. Zwanzig erschienen und haben das Triduum fleißig mitgemacht. Professor Dr. Anton Klemm O. S. B. an der hiesigen Hochschule, ein anerkannter Fachgelehrter in der finnisch-ungarischen Sprachlehre, habilitierte sich als Privatdozent an der Universität Budapest. Die Habilitation von Dr. Hildebrand Várkonyi O. S. B. von hier für Philosophie an der Fakultät in Pecs (Fünfkirchen) ist im Gange. Die Professoren Dr. Ernst Wihályi und Dr. Florian Kühár von der hiesigen Hochschule wurden zu korrespondierenden Mitgliedern der ungarischen Kommission für Denkmalpflege ernannt. Professor Dr. Ladislaus Erdélyi, O. S. B., von der Universität Szeged, hat unlängst ein großes Werk über Ungarns Kulturgeschichte während der Arpadenzeit veröffentlicht. An Stelle des zurückgetretenen P. Aristides Kovács wurde von dem Erzabte sein Sekretär, P. Wendelin Sólymos, zum Erzieher König Ottos bestimmt; er wird bald nach Spanien reisen, dort seine Stelle zu übernehmen." — In der französischen Kongregation ist Jubel über die Rückkehr ins Heimatland. Ist der politische Zweck der jetzigen Aufhebung der Verbannungsdekrete auch nur zu durchsichtig, so dankt man doch Gott, der alles zum Besten zu lenken weiß. Größte Freude bereitet insbesondere die Wiederbesiedelung von Solesmes. — Die amerikanisch-kassinensische Kongregation verlor in Abt Innozenz Wolf den ersten Abt von Atchison (Kansas). Er war geboren am 13. April 1843 zu Schmidheim (Rheinl.), wanderte schon achtjährig mit seinen Eltern nach Amerika aus, trat elfjährig ins Gymnasium und achtzehnjährig ins Noviziat von St. Vinzenz (Pensyl.) ein. Zu Rom studierte er Philosophie und Theologie und erwarb sich „mit höchstem Lobe" den theol. Doktor. Am 29. September 1876 wurde er zum Abte des 1857 gegründeten St. Benediktsklosters in Atchison gewählt. Die Sterbechronik rühmt an ihm neben all seinen großen Verdiensten um den inneren und äußeren Aufbau des Klosters, besonders auch den einer ganz erlesenen Bibliothek, vor allem „seine wunderbare Schweigsamkeit. Zelle und Kapelle waren seine Lust. Die Gabe der Schweigsamkeit, die Zierde eines Oberen, besaß er in so hohem Grade, er wußte das Geheimnis so zu wahren, daß ihm alle die geheimsten Regungen ihres Herzens gern erschlossen, überzeugt, daß das Herz ihres Vaters eine unverletzliche Zufluchtsstätte, eine verriegelte Festung sei." — In der beuroner Kongregation wurden die abhängigen Priorate Grüssau (Schlesien) und Singeverga (Portugal) durch Reskripte der Kongregation der Religiosen verselbständigt. — Der greise ehrwürdige Abt Frowin Konrad von Konzeption aus der amerikanisch-schweizerischen Kongregation lebt, seit ihm durch Abt-Koadjutor Philipp Ruggle die schwere Last der Sorge für eine große Abtei abgenommen ist, sichtlich auf. St. Benedikt-Oregon (vgl. Jhrg. 1921, 335) hat am 30. Oktober mit Dank gegen Gott den vierzigsten Jahrtag seines Bestehens feiern können. „Die kleine Kommunität von 1882 sagt das ‚Josephs-Blatt' bei diesem Anlaß, ist zu dreißig Priestern, wovon zwölf als Seelsorger und Missionare tätig sind, dreiunddreißig Brüdern und elf Klerikern herangewachsen. Scharen von jungen Priestern hat das Seminar in den Weinberg des Herrn gesandt, und die aus dem Kolleg hervorgegangenen Studenten sind heute in allen Staaten der Union als tüchtige gereifte Männer in allen Berufen tätig. Durch die Schriften der Benediktiner Presse wurde der Name von Mount Angel in alle Staaten der Union ja in fast alle Welt getragen. Seit dem dreizehnten November 1882, wo das Chorgebet zum erstenmale in Oregon angestimmt wurde, ist das Lob Gottes nicht mehr verstummt". — Die sublazenser Kongregation feierte vom 9.—12. Juli vorigen Jahres mit Pracht und Freude an der heiligen Grotte zu Subiako und in St. Scholastika ebendort die fünfzigste Wiederkehr ihres Stiftungstages. Zwei Erzbischöfe, der von Salerno und der neue Nuntius von Argentinien, der Generalabt, der Sekretär der Religiosenkongregation, drei »Abbates nullius« und acht weitere Äbte, sämtlich Sublazenser, erhöhten durch ihre Anwesenheit den Glanz der Feiern an den heiligen Stätten. Der heilige Vater sandte seinen Segen und viele Freunde ihre herzlichen Glückwünsche.

Ein Neudruck der Benediktiner-Sondermessen.

Die Benediktiner haben kein eigenes Missale; wenige Sondermessen ergänzen das allgemein römische zum römisch-monastischen. Pustet, Regensburg, bietet nun diese »Missae propriae totius O. S. B.« in bekannt vornehmer Ausstattung. Zuerst das Kalendar; darin genügend freier Raum zum Eintrag der Seitenzahlen zwecks Angleich an die verschiedenen Missaleausgaben und zur Einfügung von Sonderfesten einzelner Klöster und Kongregationen. Den jetzt allgemeinen Ordensfesten (1. Teil) sind die früher wohl, aber jetzt nicht mehr allgemein gefeierten Ordensheiligen angereiht, damit ihr Kult erhalten bleibt (2. Teil). Einige Gebete, die Profeßmesse, die Präfation des hl. Benedikt in dreifachem Ton (Anhang) ein Alphabetisches Heiligenverzeichnis bilden den Abschluß. Wie hier nun jedes große lateinische, so kann durch eine in Vorbereitung befindliche Übersetzung bald auch jedes kleine deutsche Handmissale zum römisch-monastischen leicht ergänzt werden.

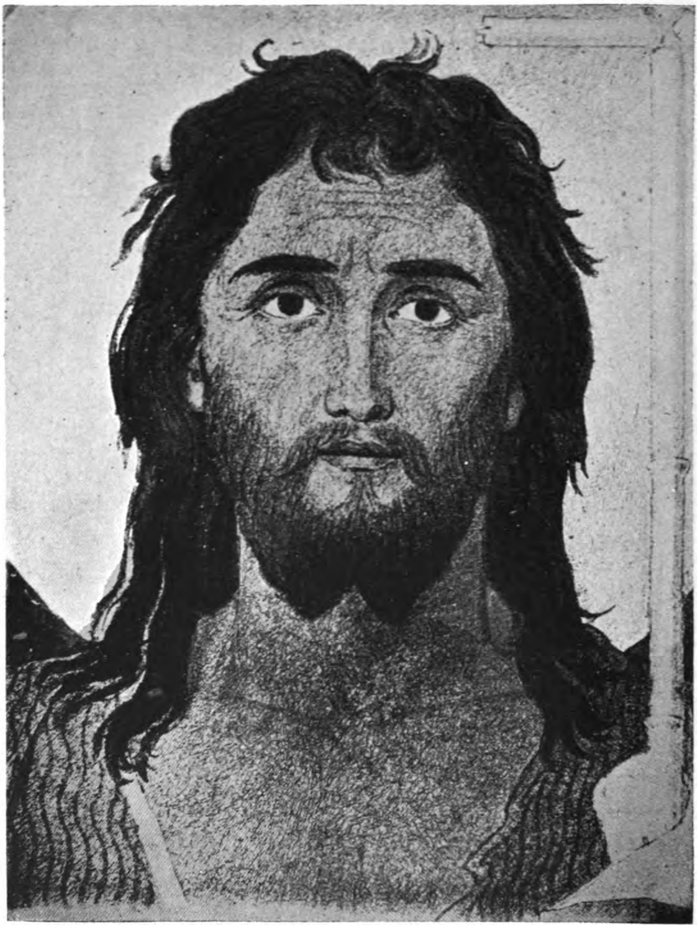
Zu unserem Bilde.

Zu den ehrwürdigsten Stätten zählen für den Benediktiner ohne Zweifel die jetzt in Heiligtümer umgewandelten Turmgemächer (Torretta) zu Montekassino. Unter ihnen ist der ehrwürdigste vielleicht jener Raum im unteren Stockwerk, der die vielsagende Inschrift trägt: „Hier in dieser Zelle schrieb St. Benedikt seine Regel." Eine hohe Treppe führt hinab. Sie mündet aus in einen gewölbten Vorraum, der gleich der Treppe gegenüber dem Eintretenden heute durch ein Fenster einen ersten Blick in die „Cella" gestattet, während eine Türe linker Hand durch eine Flucht von Kapellen auf Umwegen zuletzt in sie selber hineinführt. Auf der rundbogig abschließenden Wand, die die Cella vom Vorraum scheidet, sieht man über dem Fenster Moses auf dem Berge beten, bis daß Israel über Amalek gesiegt hat. Aaron und Hur stützen seine hocherhobenen Arme. Auf der gegenüberliegenden Scheidewand, dort wo die Treppe unten endet, schaut man im Cella-Vorraum die „Himmelsleiter". Oben sieht man das Kreuz aufflammen, linker Hand die abgeirrten, stolzen Mönche zur Hölle fahren, rechter Hand die demütigen Mönche in den Himmel eingehen. Aus dem links verbleibenden schmalen Wandstück schlagen Flammen der Tiefe hervor. Auf der breiteren, rechts verbleibenden Wandfläche ist unser Bild gemalt; „jene Leiter, die Jakob im Traumgesichte schaute: Engel sah er an ihr auf- und niedersteigen. Wir", fährt St. Benedikt fort, „verstehen diesen Auf- und Abstieg natürlich nur so, daß Überhebung ein Hinabsteigen, Verdemütigung aber ein Hinaufsteigen ist." Wir, sagt er. Er wußte wohl, daß z. B. Augustinus bei Erklärung des 119. Psalmes, des ersten „Stufen-psalmes" (Pl. 37. 1597 ff. vgl. oben S. 73), anders dachte; seines Sinnes ist freilich auch zum gleichen Psalm Hieronymus (Anec. Mared. 3. 2, 221 ff.).

Landflüchtig, vor dem Zorne seines Bruders fliehend, ruht Jakob auf dem Weg nach Charan am ersten Abend zu Bethel. Sein Haupt ruht auf einem Stein. Er wird ihn erschrocken mit Öl salben, wenn er am Morgen erwacht, und wenn er glücklich wiederkehrt von Charan einen Altar an dieser Stätte errichten. Trauer umfängt seine Seele und Trost zugleich, der Trost des Gottes seiner Väter. Seit ihn Isaak, sein Vater, ersterbend gesegnet hat, trägt er ja, nur er, den Samen der Verheißung leibhaftig in seinen sterblichen Gliedern. Ein Engel schwebt hernieder. Nur mit verhüllter Hand wagt er die Schläfen des geweihten Jüngling-Mannes sachte zu berühren. Und wie er sie berührt, sprießen leise wie das Schilf am See süße Traumgesichte in seiner Seele empor. Engel sieht er auf- und niederschweben, auf zu Gott und nieder zu den Menschen; und Gott spricht zu seiner Seele ...

Der scharfe Kritiker vom Januarheft des „Hochlands" (353) wird wohl auch an diesem Bilde Zartheit für Zucker nehmen und kopfschüttelnd und verständnislos an ihm vorübergehen. „Tausend Arten, eine Kunst!" „Jeder hat seine Gabe von Gott", sagt St. Benedikt, „der eine so, der andere anders". Und wer wollte hier wenigstens dem Künstler das Recht auf Zartheit streitig machen? »Frater meus homo pilosus et ego lenis« (Gen. 27, 11). St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade;
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Johannes der Täufer
Fresko in Beuron - St. Maurus.

Johannes der Täufer und Maria.

Von P. Willibrord Verkade (Beuron).

Im Briefe an die Hebräer heißt es vom gerechten Abel: „Durch den Glauben erhielt Abel das Zeugnis, daß er gerecht sei! Durch den Glauben redet Abel noch, nachdem er schon gestorben ist“... Finden diese Worte nicht auch ihre volle Anwendung auf den hl. Johannes den Täufer? Spricht sein Mund nicht immer noch, obgleich er schon gestorben ist? Hören wir in der Adventsliturgie nicht jedes Jahr mehrmals seine Worte, und packen uns seine Worte nicht jedesmal durch ihre urwüchsige Kraft? Das ist das Große bei den Heiligen, daß sie fortleben, nachdem sie schon gestorben sind. Denn lebt Johannes nicht gewissermaßen unter uns fort? Gewiß! Wir kennen alle den hageren Mann im härenen Bußkleid, den Mann mit den langen Haaren, worüber niemals eine Schere kam, den Mann mit dem zerzausten Bart und der feinen Adlernase, mit den leuchtenden, durchdringenden Augen, die die Tiefen der Herzen durchforschen aber dennoch unwiderstehlich anziehen. Wir kennen alle den hageren Mann mit der tiefen, wohlklingenden Stimme, die so eindringlich schelten und mahnen kann. Ja, Johannes lebt immer noch unter uns fort und erfüllt noch immer den Beruf, wozu Gott ihn auserwählt hat: dem Sohne Gottes ein vollkommenes Volk zu bereiten.

Auch Herodes lebt noch, wir wissen es, wenngleich er auch gestorben ist. Aber wir können uns ihn doch nicht anders vorstellen denn als tot für diese Welt. Herodes, der Johannes töten ließ, ist tot; und Johannes, der getötet wurde, lebt. Weshalb? Nun, die Werke des Herodes waren Finsternis, die Werke des Johannes aber waren Licht!

Es ist ein erschütternder Gedanke, daß wir das Geschehene nicht mehr ändern können, daß alles, was wir tun, seine Bedeutung für die Zukunft hat, daß das Gute und das Böse fortlebt von Geschlecht zu Geschlecht. Wir sollten mehr daran denken, daß von unserer Haltung und von unserem Betragen das Wohl unseres Nächsten, ja unserer Liebsten abhängt, und daß wir nicht nur verantwortlich sind für uns selbst, sondern auch für unsere Umgebung und Nachkommenschaft.

Der hl. Johannes war ein Sonntagskind, ein Ausnahmekind, ein Wunderkind. Als die Nachbarn des hl. Zacharias und der hl. Elisabeth die Wunder sahen, die bei seiner Geburt stattfanden, sprachen sie: „Was wird aus diesem Kinde werden?“ Und die Tatsachen entsprachen den Erwartungen. Johannes, der Blutsverwandte Jesu, wurde ein ganz außerordentlicher Heiliger, der mit Maria, der Mutter Jesu, eine Ausnahmestellung in der Kirche Gottes einnimmt.

Wie bei Maria findet diese Ausnahmestellung des hl. Johannes ihre Begründung in seiner engen Verbindung mit Christus. Maria ist die Mutter des Herrn., Johannes Vorläufer. Kein Menschenkind kommt diesen beiden an Würde und Bedeutung gleich. Maria und Johannes sind die edelsten Vertreter reinen Menschentums.

Es gibt eine ganze Reihe der schönsten Vergleiche zwischen Maria und Johannes: Maria wurde unbefleckt empfangen. Sie wurde im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an vor der Erbsünde und ihren Folgen bewahrt. Johannes wurde schon im Mutterschoß geheiligt und so befestigt in der Gnade, daß er kaum eine Sünde begehen konnte. — Maria ist die Gebenedeite unter den Weibern. Johannes ist der Größte unter den von Weibern Geborenen. — Maria sowohl als Johannes wurden von einer schon betagten Mutter geboren, waren Früchte langen und beharrlichen Gebetes. — Maria wuchs auf in der Einsamkeit des Tempels, Johannes in der Einsamkeit der Wüste und beide sind gleich einsam in ihrer Größe. — Maria sprach: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn!“ Johannes sprach: „Ich bin nicht Christus, sondern nur vor ihm hergesandt.“ — Maria empfing vom Heiligen Geist. Johannes sah den Heiligen Geist in Taubengestalt auf den Heiland herniedersteigen. — Maria führte den Heiland ein in diese Welt. Johannes führte den Heiland ein in die Herzen der Menschen. — Maria erlitt das Martyrium des Herzens. Johannes erlitt das Martyrium des Leibes.

Eine Parallele möchte ich noch besonders hervorheben: Maria ist die neue Eva, das Urbild des vollkommenen Weibes. Johannes ist das Urbild des vollkommenen Mannes.

Zur Vollkommenheit eines Menschen gehört Charakterfestigkeit. Förster sagt einmal in F. W. „Schule und Charakter“ (21), was zu Charakterfestigkeit führt: Konzentration und Stärkung der Willenskraft, Lösung von der Welt äußerer Reize, Freiwerden des Menschen von seinem sinnlichen Selbst, Einheit statt Zerrissenheit und Zwiespalt, Überwindung jeder Art von Feigheit und Weichlichkeit.

All das finden wir bei dem hl. Johannes. Er war kein Weichling und kein Feigling, vielmehr hart gegen sich selbst und das Muster eines unerschrockenen Mannes. Er war losgelöst von der Welt äußerer Reize. Er ließ sich nicht bestimmen durch das Gebieterische der Vornehmen oder durch den bloß äußeren Liebreiz eines Menschenkindes. Bei Johannes gab es kein Hin- und Herschwanken. Er war kein Rohr, das vom Winde hin- und herbewegt wird, vielmehr eine wetterfeste Eiche, unerschütterlich.

Aber Charakterfestigkeit allein macht noch nicht den vollkommenen Mann aus. Charakterfeste Menschen sind manchmal unangenehme Menschen. Sie werden leicht zu Verächtern anderer, sind oft hart, rücksichtslos, unnahbar und selbstgerecht. Sie können sich selbst beherrschen und wollen nun auch über andere herrschen. Es fehlen ihnen eben nicht selten Demut und Liebe.

Johannes aber war nicht bloß ein charakterfester, sondern auch ein demütiger Mann. Wie rührend ist diese Demut bei einer so gewaltigen Figur, wie Johannes es war. Wie rührend sein Bekenntnis: „Ich bin kein Prophet ... Ich bin nicht Christus, sondern nur vor ihm hergesandt ... In eurer Mitte steht einer, den ihr nicht kennt, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin. ... Er muß wachsen, ich muß abnehmen."

Die Charakterfestigkeit macht Johannes ehrfurchtgebietend, seine Wahrheitsliebe und Demut machen ihn aber liebenswürdig, wenn auch seine Gestalt für unsere Empfinden immer noch etwas Herbes und Düsteres hat. Er gleicht einem, der fast wunderbarerweise mit nur wenig anderen aus einem Schiffbruch gerettet wurde. So ein Mensch behält sein Leben lang etwas in seinem Antlitz von dem Schrecken, den er durchlebt hat. St. Johannes nun rettete sich mit nur wenigen aus dem Schiffbruch des Judentums seiner Zeit. Dazu ist und bleibt er eine alttestamentliche Figur. Wenn er auch gewürdigt wurde, die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, zu schauen, so ist in seinem Wesen dennoch etwas vom zürnenden Jahve, vom Gott des Alten Bundes, geblieben. Deshalb sieht man ihn gerne auf den Darstellungen der altchristlichen Maler der Mutter Gottes gegenübergestellt, indem so seine etwas düstere Gestalt eine milde Verklärung erfährt. Die alten Maler hatten recht, nicht nur vom dogmatischen, sondern auch vom künstlerischen Standpunkt aus. Denn das Weiblich-Zarte wirkt noch zarter neben männlicher Kraft, und männliche Kraft wirkt ausdrucksvoller, wenn zartes Wesen sich ihr zugesellt.

Johannes jedoch und Maria, diese beiden Urbilder männlicher und weiblicher Vollkommenheit, weisen auf einen noch Vollkommeneren hin: auf Christus, den Gottmenschen, den neuen Adam, in dem es Gott gefiel, die ganze Fülle wohnen zu lassen, auf Christus, welcher das Ebenbild Gottes ist, der Erstgeborene vor aller Schöpfung, in dem alles erschaffen ist, was im Himmel und auf Erden ist.

Johannes weist uns auf Christus hin und sagt: „Siehe, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt." Maria weist auf

Christus hin und spricht: „Tut alles, was er euch sagt.“ Und was sagt Christus? „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet!“ Und wie sollen wir einander lieben? Merken wir uns die Mahnung des hl. Johannes, sie paßt gut für unsere Zeit: „Wer zwei Röcke hat, gebe dem einen, der keinen hat. Und wer Speise hat, tue desgleichen.“

Die älteste, entzifferte, christliche Melodie.

Von P. Dominikus Johner (Beuron).

Unsere ältesten Choralhandschriften reichen nicht über das neunte Jahrhundert hinauf. Wohl gibt es der inneren Gründe genug, die darlegen, daß die Melodien mit ihrem Formenreichtum Jahrhunderte der Entwicklung gehabt haben müssen und auch wirklich gehabt haben. Doch fehlen uns handschriftliche Belege dafür. Nur die spärlichen Überreste der antiken griechisch-römischen Musik ermöglichen einige Vergleiche. So erinnert die Antiphon Hosanna, die die Palmweihe eröffnet, an das sogenannte Seikiloslied[1], eine Melodie, die in Tralles in Kleinasien auf einem heidnischen Denkmal eingemeißelt war und aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus stammt. Das Kyrie der sechsten Messe im Vatikanischen Graduale hat manche Ähnlichkeit mit dem von Mesomedes um 140 nach Christus komponierten Hymnus an die Nemesis; der Anfang des Kyrie der dritten Messe mit dem Hymnus desselben Komponisten an die Muse[2].

Es ist auch mehr als wahrscheinlich, daß die Synagoge und später die syrische Kirche, sowie die Kirche von Byzanz einen nachhaltigen Einfluß auf die Ausgestaltung des Chorals ausgeübt haben. Aber es fehlt meist der Schlüssel, um die betreffenden Handschriften, soweit sie vorhanden sind, zu entziffern.

Im letzten Jahre ist nun in dem XV. Band des großen Sammelwerkes »The Oxyrhynchus-Papyri«, in dem die beiden englischen Gelehrten B. P. Grenfell und A. S. Hunt, Professoren für Papyruskunde an der Universität Oxford, ihre Forschungsergebnisse mit Übersetzungen und Anmerkungen und zum Teil auch Lichtdrucktafeln herausgeben, ein Papyrus veröffentlicht worden, der die dunkle Frühgeschichte des Chorals etwas zu erhellen vermag und uns überhaupt das älteste christliche Lied schenkt, dessen Melodie bisher entziffert

[1] Philologus 52 (1893) 160 und A. Möhler, Die griechische, griechisch-römische und altchristlich-lateinische Musik, (Röm. Quartalschr., 2. Supp.-H.; Rom. 1898) 54f. — Derselbe, Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik. (Sammlung Göschen No. X, Leipzig 1903) 19 ff. [2] Musica sacra. 44 (1911) 193 und 45 (1912) 2 ff.

und sangbar gemacht werden konnte. Es trägt die Nummer 1786 und wird daher kurz als Pap. Oxy. XV. 1786 zitiert[1].

Oxyrhynchus, das heutige Benehsa, liegt etwa 120 englische Meilen von Kairo entfernt, am Rande der lybischen Wüste. Über seine religionsgeschichtliche und kulturelle Bedeutung hat Pfeilschifter in der Festgabe für Alois Knöpfler[2], unter dem Titel „Oxyrhynchos, seine Kirchen und Klöster auf Grund der Papyri" eingehend gehandelt. Von dort her stammt auch u. a. ein, vielleicht schon um 220 geschriebener, griechischer Papyrus, mit sieben oder acht Jesussprüchen (Logia), von denen drei sich teilweise mit Stellen der Synoptiker berühren, während die anderen völlig neu sind.

Unser Papyrus ist leider nur ein Bruchstück. Er ist ein schmaler Streifen von rund dreißig (26,9) Centimeter Länge und fünf Centimeter Breite. Aus der oberen Hälfte ist links ein ganzes Rechteck herausgebrochen; am unteren Rande links ist er leicht beschädigt, in der rechten unteren Hälfte hat der Papyrus einen langen breiten Riß. Auf der vorderen Seite findet sich eine Kornrechnung, die einige Dörfer des oxyrhynchischen Gaues erwähnt. Der Schrift nach nehmen die Herausgeber für die Abfassung der Rechnung die erste Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts an. Jedenfalls aber sei sie nach der Constitutio Antonina anzusetzen, also nach 202, weil einige Aurelii genannt würden, ein Name, den sich diejenigen beilegten, die durch die genannte Konstitution das römische Bürgerrecht erlangt hatten.

Auf der Rückseite steht nun ein christlicher Hymnus. Von den fünf Zeilen Schrift haben des geschilderten Zustandes des Papyrus wegen besonders die Anfänge von Zeile 1 und 2 stark gelitten. Die Herausgeber verlegen ihn in das Ende des dritten, mindestens aber in die ersten Jahrzehnte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Für diesen Zeitraum spreche auch der Rhythmus, der ein rein quantitativer ist, also durch Silbenlänge und Silbenkürze ohne Rücksicht auf den Akzent bestimmt wird, was in späterer Zeit sich ändert. Das Versmaß ist, soweit die wenigen Zeilen eine Vermutung rechtfertigen, das unter dem römischen Kaisertum so beliebte anapästische und wechselt mit vollständigen (akatalektischen) und unvollständigen (katalektischen und brachykatalektischen) Verszeilen. Der Dichter scheint

[1] Für gütige Bereitstellung der beiden Papyrusbände bin ich Herrn Direktor Dr. G. Leidinger von der Handschriftenabteilung der bayerischen Staatsbibliothek, München, für freundliche Überlassung der unten zu nennenden Abhandlung von Schubart Herrn Professor Dr. W. Otto, ebd., aufrichtig dankbar. [2] Freiburg, Herder, 1917, 248—264.

aber die Prosodie nicht ganz beherrscht oder weniger Wert auf sie gelegt zu haben.

Was uns den Papyrus so überaus wertvoll macht, ist, daß er über den senkrecht stehenden Textbuchstaben auch Tonbuchstaben bringt, die es uns ermöglichen, die Melodie zu diesem Hymnus genau festzustellen. Die Tonbuchstaben verlaufen im Original meist in schräger Richtung; sie sind ähnlich denjenigen des Berliner Papyrus 6870. Dieser bringt auf der Rückseite einer Militärurkunde mehrere Melodien für Gesang und Instrumente, die nach dem Jahre 156 nach Christus aufgeschrieben wurden. In den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften[1] würdigte W. Schubart ihre paläographische und textliche Seite. Die musikalische Seite der Berliner Papyrusmelodien hat H. Abert im Archiv für Musikwissenschaft[2] ruhig und sachlich behandelt und ebenso R. Wagner im Philologus[3] mit energischer Ablehnung der Anschauungen von A. Thierfelder in der Zeitschrift für Musikwissenschaft[4].

In unserem Hymnus Pap. Oxy. XV. kommen folgende acht Tonbuchstaben zur Verwendung:

R φ σ ο ξ ι ζ ε
— F G A H c d e f

Dieselben Buchstaben finden sich nebst mehreren anderen in den bisher aufgefundenen altgriechischen Tondenkmälern und in den musikalischen Abhandlungen der alten Zeit, mit dem Unterschied, daß dort in der Regel große griechische Buchstaben (Majuskeln) gebraucht werden, während hier die oberen sechs Töne mit kleinen Buchstaben (Minuskeln) wiedergegeben werden. Die Übertragung der Tonbuchstaben stimmt genau mit denjenigen überein, die schon früher gegeben worden sind, wie sie z. B. auch K. Jan, auf die Angaben der alten Schriftsteller sich stützend, in seinem noch heute wertvollen Werke über die altgriechische Musik[5] gegeben hat. Es handelt sich also bei der von Greenfell und Hunt gebotenen, durch H. Stuart Jones besorgten Übertragung der Notenschrift nicht um neue Vermutungen oder bloße Wahrscheinlichkeiten.

Mehrmals sind diese Tonbuchstaben durch einen unter sie gesetzten Bogen miteinander verbunden. Jones betrachtet ihn als Legatozeichen. Ebenso wird dieser Bogen auch von R. Wagner[6] für den Berliner Papyrus als das Hyphen der Grammatiker erklärt, während Abert[7] keine Deutung wagt.

[1] 1918, XXXVI, 763 ff. [2] I. (1918/19) 313 ff. [3] 77 (N. F. 31, 1921) 256 ff. [4] I. (1919) 217 ff. [5] Musici scriptores Graeci et melodiarum veterum quidquid exstat. Leipzig, 1895. [6] Phil. 273. [7] Archiv 317.

Ein nach unten geöffneter Halbkreis zwischen den Tonbuchstaben drückt wohl eine Pause aus. Im Pap. Oxy. XV. 1786 trägt er jedesmal auch einen Querstrich und einen Punkt über sich, Zugaben, die im Berliner Papyrus 6870, wo der Halbkreis sonst auch verwendet wird, fehlen. Vielleicht soll dadurch die Pause verlängert werden. Ein Doppelpunkt (:) an der Spitze einiger Tonbuchstaben deutet vielleicht auch eine Dehnung dieser Noten an. Doch möchten wir es nicht wagen, das so heikle Gebiet des Rhythmus und der Iktus zu betreten. Es sei auch dahingestellt, ob die von Jones vorgenommene Einzwängung des Hymnus in den $^2/_4$ Takt eine glückliche genannt werden kann. Nur den melodischen Verhältnissen möchten wir etwas Aufmerksamkeit schenken.

Zunächst geben wir den Hymnus mit Text, Melodie und Übersetzung, soweit der verstümmelte Text eine solche erlaubt. Typographische Gründe nötigen uns leider, die Melodie, die Jones in Notenschrift bietet (mit dem Baß-Schlüssel, Achtel- und Viertelnoten und Triolen, einmal auch mit zwei Sechzehntelnoten) nach Art der Urschrift mit Buchstaben wiederzugeben. Die im Original fehlenden Akzente und Spiritus sind hier des leichteren Verständnisses wegen beigefügt.

1. Zeile

Nur geringe Notenspuren sichtbar

[31 Buchstaben vermutet] ὁμοῦ πᾶσαί τε θεοῦ λόγιμοι α.[...].[..]αρ[....

zugleich alle .. Gottes erhabene? . . . . . ? . .

2. Zeile

] cd-c H-G A-G — Gc-d d e e-f e e d

[28 Buchstaben vermutet] ? πρ] υταν-ή-ω σιγά-τω μηδ' ἄ-στρα φα-έσ-

(ich stehe vor?) soll schweigen; auch die Gestirne, die Träger

3. Zeile

d G [c] d

φο-ρα λ[ειπ]έ- [σ]θων[.] λει . [5 Buchstaben] ρ [13 Buchstaben]

des Lichts, sollen nicht zurückbleiben [noch zurückbleiben ... die Quellen?] der

4. Zeile

c d e-f d e c-H d-c e-d — G c-d G H-cF [G] A A G A-F G-A G G-e d-[e] e —

ποταμῶν ροθίων πᾶσαι ὑμνούντων δ'ἡμῶν [π[ατέρα χ'υἱὸν χ' ἅ-γι-ον πνεῦμα

rauschenden Ströme alle während wir preisen Vater und Sohn und Heiligen Geist.

e-G G G c H H H H H-d H e e-f-c e-d d-c c c c-H G

πᾶ-σαι δυνάμεις ἐ-πι-φω-νούντων ἀ-μὴν ἀ-μήν κράτος αἶνος

Al-le Kräf-te sollen mit-ein-stimmen A-men A-men. Stärke, Lobpreis

5. Zeile

.]. A A G A-F-G A A H c c-d d H c A c-dd-c H G A-G A-H-c c-d-c H-G A-G

[15 Buchstaben vermutet] δ[ωτ]ῆ[ρι] μόνῳ πάντων ἀγαθῶν ἀμὴν ἀμήν

dem einzigen Spender alles Guten. Amen Amen.

Nach den englischen Herausgebern gehört die Melodie[1] wahrscheinlich der jastischen Tonart, auch die hypophrygische genannt, an, mit der absteigenden Tonleiter g f e d c H A G. Es ist dieselbe Tonart, die auch dem oben erwähnten Grablied des Seikilos und dem Hymnus des Mesomedes an die Nemesis zukommt.

Das melodiöse Motiv, das unser Bruchstück eröffnet, kehrt am Schlusse zweimal wieder. Mit dem vorletzten ἀμὴν zusammen erinnert es an das Alleluja, das schon in den ältesten Choralhandschriften die Communio am Osterdienstag abschließt:

A Hc cd cHdc AcHc AHG GAG G
Al - le - - - lu - ia

Die aufsteigende Quarte bei σιγάτω findet sich im Verlauf noch ein zweites und drittes Mal. Ihr Gegenstück ist das dreimalige Untertauchen unter den Finalton zum tiefen F. Das sind charakteristische Merkmale der 7. Choraltonart. So setzt am Quatembersamstag in dem Hymnus »Benedictus es« jeder Satz mit der aufsteigenden Quart ein und jeder Satz bringt auch gegen Ende das tiefe F, wodurch gerade diese Tonart solch einen scharfen Gegensatz bildet zum modernen G-Dur mit dem Leitton Fis. Unser Hymnus hat auch ganz denselben Tonumfang wie der Quatemberhymnus.

Die Melodie von ροθίων an hat Ähnlichkeit mit dem Anfang des Introitus von Christi Himmelfahrt:

GG GcH c dced d
viri Ga - li - lae - i

und dem Introitus der dritten Weihnachtsmesse bei (natus est) nobis. Der griechische Text bietet an dieser Stelle einige Schwierigkeiten. Vielleicht ist πηγαῖ, Quellen, zu ergänzen. Die Melodie über δ'ἡμῶν hat eine Härte, wie sie der Choral sonst nicht kennt. Die aufsteigende Sexte über ἅγιον hat in dieser geschlossenen Form im Choral keine Parallele. Dagegen sei darauf hingewiesen, daß in einigen Stücken, so auch in dem 5. Responsorium der Karfreitagsmette Tenebrae factae sunt, das der 7. Tonart angehört, die Intervalle einer großen Sexte wie hier stehen, aber durch einen Pausestrich von einander getrennt. Die absteigende große Sexte, die bald folgt, finden wir in geschlossener Form in dem Alleluja-Jubilus von Circumcisio.

[1] Die musikalische Seite des Hymnus hat auch in der Zeitschrift für Musikwissenschaft IV (1922) 524—529 durch Hermann Abert (Leipzig) eine sorgfältige Behandlung erfahren; ferner in den folgenden französischen Zeitschriften, die ich aber nicht erreichen konnte: La Tribune de Saint-Gervais XXIII (1921/22) 229—234: Une hymne inédite, notée, des premiers chrétiens (A. Gastoué) und in der Revue musicale III (1922) 8—25: Un ancêtre de la musique d'église (Th. Reinach), in der auch die rhythmische Seite gewürdigt wird.

Die Vergleichsstellen ergaben sich von selbst, als ich die Melodie einigemal durchgesungen hatte. Bei näherem Zusehen zeigte es sich, daß alle der 7. Kirchen-Tonart angehören. Die 7. Kirchentonart mit der Tonleiter G-g entspricht aber der antiken jastischen. So könnten diese Vergleiche mittelbar erhärten, wie richtig es von seiten der Herausgeber war, den Hymnus der jastischen Tonart zuzusprechen. Andererseits sehen wir, welch hohes Alter den charakteristischen Wendungen der 7. Tonart zukommt.

Man kann wohl auch darauf hinweisen, daß die für die 7. Kirchentonart wichtigen Töne G als Tonika und Schlußton zwanzigmal, d als Dominante neunzehnmal und c, das vielfach in der 7. Tonart die Rolle einer zweiten Dominante spielt, zweiundzwanzigmal im Hymnus verwendet werden. Das nur dreimalige Vorkommen des tiefen F und des hohen f entspricht auch ganz der Eigenart der 7. Tonart.

Ein Werturteil über die Melodie ist bei ihrem jetzigen fragmentarischen Charakter kaum möglich. Jedenfalls darf sie aber den überlieferten antiken Melodien, vor allem den Vokalmelodien sich ebenbürtig an die Seite stellen, ja sie wird den meisten, wenn nicht allen, durch ihren Wohlklang überlegen sein. Auffallend ist der streng diatonische Charakter der Melodie, während in den antiken Liedern chromatische Wendungen oder doch Anklänge keine Seltenheit sind.

„Eine offene Frage bleibt" nach H. Abert[1], „ob hier ein christlicher Musiker den antiken Stil nachgeahmt hat, oder ob gar die Melodie selbst ursprünglich einen heidnischen Text besessen hat, der dann später durch einen christlichen ersetzt wurde. Die Einheit zwischen Wort und Ton und die ganze künstlerische Anlage scheinen allerdings auf das erstere hinzudeuten".

Nach dem G über αἶνος, folgte jedenfalls zu Beginn der fünften Zeile ein neuer Text, der aber wegen der Beschädigung des Papyrus gerade auch an seinem linken unteren Rande nicht mehr auf uns gekommen ist. Vom Standpunkt des Chorals aus ließe sich die Hypothese in Erwägung ziehen, ob nicht vielleicht schon im Original kein Text folgte, sondern die folgende Melodie als zusammenhängende Vokalise aufzufassen wäre, die über dem letzten Vokale gesungen wurde, so ein jubelndes Weiterklingen des „Lobpreises", wie es im Choral auf dem letzten a von Alleluja seit ältester Zeit gesungen wird. Das wäre dann freilich das früheste Beispiel dafür, das wir kennen, und es hätte in dieser Ausdehnung kein Gegenstück in der antiken uns über-

[1] a. a. O. 529.

lieferten Gesangsmusik. Jedenfalls aber könnte der festliche Schluß von κράτος an aus der goldenen Zeit gregorianischer Melodik stammen.

Nach den Herausgebern erwarte man als Textunterlage dieses unseres Jubilus eine ähnliche Wendung, wie sie etwa das elfte Gebet des griechischen Morgengottesdienstes[1] bringt: „Es mögen dich preisen alle Kräfte der Himmel und sie mögen dir Verherrlichung entrichten, dir dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geist, jetzt und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen."

Die Erwähnung von Gestirnen und rauschenden Strömen regte den Gedanken an, unseren Hymnus dem sogenannten Seemannslied anzunähern, das im 11. Band der Oxyrhynchos-Papyri als Nr. 1383 entziffert ist. Eine melodische Annäherung wäre zwar von vornherein unmöglich, da das Seemannslied ohne Noten auf uns gekommen ist. Was den Textinhalt betrifft, so würde die Zeit in etwa stimmen, wenigstens möchten Grenfell und Hunt beide Lieder in das dritte Jahrhundert setzen: Draheim dagegen will[2] dem letzteren ein höheres Alter zuweisen. Indessen liegen die Ideen der Verherrlichung des dreieinigen Gottes einerseits und eine Beschwörung der Winde mit der Bitte an die Nacht um glückliche Fahrt andrerseits doch zu weit auseinander, als daß man von einer inneren Ähnlichkeit reden könnte. Auf uns wirkt das Ganze soweit es uns hier erhalten ist wie eine Erweiterung des Psalmwortes: „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes" (Ps. 18,1), oder wie ein Anklang an das »Benedicite« oder das »Benedictus es« in der Quatemberliturgie[3].

Es darf vielleicht auch erinnert werden an Stellen wie Offenbarung 14, 7: „Betet den an, der Himmel, Erde, Meer und Wasserquellen (πηγάς) geschaffen hat und ebd. 7, 11 f.: „Alle Engel . . . fielen vor dem Throne auf ihr Antlitz und beteten Gott an mit den Worten: ‚Wahrlich, Lob, Ruhm, Weisheit, Dank, Ehre, Macht und Stärke gebührt unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen'."

Möge es den emsigen Forschern beschieden sein, andere ebenso wertvolle oder noch wertvollere Funde an's Tageslicht zu bringen! Kultur- und Religionsgeschichte und nicht zuletzt auch die Frühgeschichte des Chorals und der Musik überhaupt würden dadurch wesentliche Förderung erfahren.

[1] Εὐχολόγιον τὸ μέγα. [2] Wochenschrift für klass. Philologie 35, 311. [3] Vgl. Heft II. dieses Jahrgangs S. 41 ff.

Die Messe als heilige Mysterienhandlung.

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

(Schluß.)

Die Frage: Bezeichnet die Liturgie sich selbst als Mysterium? kann jeder Benutzer auch nur des jetzigen Römischen Meßbuches sich selbst mit Ja beantworten. Er wird auch mit leichter Mühe finden, daß Mysterium dabei nicht nur etwa abstrakt den Gottesdienst als ein heiliges Geheimnis voll verborgener Wahrheiten ausdeuten will, sondern daß es zunächst häufig die durch den Meßkanon verwandelten Elemente von Brot und Wein meint. Doch der Sinn geht noch weiter.

Bevor wir das beweisen, bemerken wir noch, daß das von uns so häufig in den Mund genommene Wort „Sakrament" nichts anderes ist als Mysterium. Wie kamen die Lateiner dazu, Mysterium mit sacramentum zu übersetzen? Am Beginne der mystischen Weihen stand gewöhnlich ein Eid (sacramentum). In Andania z. B. mußten die „heiligen" Männer und Frauen, die bei den Weihen mitwirkten und wohl auch selbst eingeweiht wurden, am Anfange der Feier einen Eid leisten[1]. In der lydischen Stadt Philadelpheia gründete in hellenistischer Zeit ein reicher Mann namens Dionysios in seinem Hause einen Privatkult, der besonders zu sittlicher Strenge verpflichtete. Auf dem Steine[2], der die Kultsatzungen enthielt und der in dem heiligen „Hause" stand, heißt es (Zeile 14 ff.): „Männer und Frauen, Freie und Sklaven, die in dies Haus eintreten, sollen bei allen Göttern schwören, daß" u. s. w. Es wurden dann eine Reihe von Verbrechen aufgezählt, die die Mitglieder des Kultvereins nicht tun dürfen[3]; ja sie dürfen nicht einmal Mitwisser sein, und wenn sie von anderen etwas derartiges wissen, sind sie verpflichtet, es anzuzeigen, und zwar bei den Vorstehern der Kultgemeinde. „Bei den monatlichen und jährlichen Opfern sollen Männer und Frauen, die sich selbst vertrauen (d. h. die ihrer Unschuld gewiß sind), diese Inschrift, auf der die Gebote des Gottes geschrieben stehen, berühren, damit es offenbar wird, wer den Geboten folgt und wer nicht" (Zeile 54 ff.). Also sowohl beim Eintritte in den Mystenverband wie vor den Opferfeiern muß ein Eid abgelegt werden.

[1] W. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum[3] Nr. 736.

[2] Sylloge[3] Nr. 985 mit Kommentar von O. Weinreich; vgl. ders., Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1919, Abh. 16). [3] Der Eid bezeugt nicht nur, daß sie von den Verfehlungen frei sind (so Weinreich S. 55), sondern ist zunächst eine Verpflichtung. Man wird stark an das sacramentum der Christen erinnert, die nach dem berühmten Pliniusbrief sich verpflichten, sich von Verbrechen frei zu halten.

Dieser Eid bei der mystischen Einweihung wurde nun schon früh als eine Art Fahneneid aufgefaßt[1]. Denn der mystische Dienst galt als ein „heiliger Kriegsdienst" (sancta militia), die Mysten nannten sich „Soldaten" der Gottheit (στρατιῶται θεοῦ). In den Metamorphosen des Apuleius von Madaura (2. Jahrh. n. Chr.) sagt der Isispriester zu dem Weihekandidaten Lucius (XI 15): „Laß deinen Namen in die Listen dieser heiligen Miliz einschreiben, auf die du vor kurzem auch eidlich verpflichtet wurdest" (sacramento rogabaris). Als in Rom die unsittlichen Bacchusmysterien vom Staate verfolgt wurden, sprachen die Vertreter der Staatsordnung zu den Bürgern (nach Livius 39,15,13): „Quiriten, glaubt ihr denn, junge Männer, die in dies sacramentum eingeweiht sind, könnte man zu Soldaten machen? Denen, die aus dem unsittlichen Heiligtum heraustreten, könnte man die Waffen anvertrauen?" Sacramentum kann hier nicht übersetzt werden. Es bezeichnet zunächst die mystischen Weihen, die also hier schon diesen lateinischen Namen tragen. Stark schwingt aber der Sinn „Fahneneid" mit, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt. Denn der Redner meint ja gerade, wer auf diese frevelhaften Dinge eidlich verpflichtet sei, könne nicht den heiligen Eid auf den Militärdienst ablegen. Dem Römer, der auf sein Heer so stolz war, klang in dem Worte sacramentum vor allem der Fahneneid ans Ohr. Die mystische Ausdeutung dieses Eides und des Militärdienstes überhaupt hat also dazu beigetragen, daß das griechische Wort Mysterium im Westen mit sacramentum übertragen wurde; der militärische Sinn schwang dabei immer wenigstens als Unterton mit, auch später bei den Christen, wie besonders Tertullian zeigt. Wenn das lateinische Wort dann bei den Römern für Weihe überhaupt gebraucht wird, so ergibt sich daraus, daß wenigstens in der späteren Zeit alle Weihen mit einem Eide begannen[2]. So berichtet uns denn der hl. Hippolyt in seiner „Widerlegung aller Häresien" (Vorrede S. 2, 9 Wendland), die Mystogogen hielten zuerst die Neulinge hin, um ihre Spannung zu steigern und sie tiefer in die Bosheit zu verstricken; „dann erst weihen sie sie und übergeben[3] ihnen die schlimmste aller Bosheiten, nachdem sie sie mit Eiden gebunden haben, nichts davon auszureden und nicht jedem beliebigen davon mitzuteilen". Der mystische Eid schloß also häufig, wie es ja beim Eintritt in eine geschlossene und geheime Gesellschaft natürlich ist, das Schweigegelöbnis in sich[4].

[1] Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen² 1920, S. 71 ff.
[2] Vgl. Reitzenstein ebd. 77. [3] παραδιδόντες, die mystische traditio; vgl. bei den Christen die traditio symboli. [4] Vgl. O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico (1919). Die Liturgie als Mysterienfeier ³⁻⁵ 1923, S. 136.

Sakrament bedeutet demnach dasselbe wie Mysterium und hat in den liturgischen Texten denselben weiten Spielraum wie dieses Wort. Erst in der scholastischen Theologie ist es in seiner Anwendung auf die sieben »ex opere operato« wirkenden Gnadenmittel beschränkt worden. Seitdem nennt man die Fülle liturgischer Riten, die neben jenen den Reichtum des Gottesdienstes ausmachen, Sakramentalien. Für die Alten sind das alles, ja die gesamte Liturgie, sacramenta, Mysterien[1].

Denn die Alten denken bei Mysterium, Sakrament, entsprechend dem antiken Sprachgebrauche, zunächst und in erster Linie an die heilige Handlung.

Wir weisen das hier an einigen Stellen der römischen Liturgie kurz nach. Wenn selbst die christliche Gemeinde der Stadt Rom, die sich gemäß den Charakterzügen eines staatsmännisch und militärisch begabten Herrenvolkes von allem Gefühlsüberschwang und aller dunklen Stimmung freihielt, dafür aber in monumentaler Einfachheit und beinahe kühler Zurückhaltung ihre Gedanken aussprach, ihren Gottesdienst als eine Mysterienfeier bezeichnete, so wird erst recht in der übrigen Kirche diese Gedankenwelt lebendig gewesen sein.

Der Begriff der Mysterienhandlung findet sich nun häufig in den römischen Sakramentarien. In dem sogenannten Leonianum, der ältesten Sammlung römischer Liturgietexte, die im sechsten Jahrhundert zusammengestellt wurde, aber zum Teil bis ins vierte Jahrhundert zurückgeht, heißt es zum 30. August [n. II; Muratori, Liturgia Romana Vetus I (Venedig 1748) Spalte 401] in der Präfation: „Wenn wir uns auch immer an deiner Mysterienhandlung (actione mysterii) erfreuen, so ist uns doch ihr Geschenk (munere) eine besonders reiche Wonne, wenn sie zur Feier der heiligen Martyrer dargebracht wird." Schon das Wort actio, mit dem die Messe und der Meßkanon mit Vorliebe benannt werden[2], charakterisiert die Liturgie als eine Handlung; dazu tritt noch das Wort mysterii, an sich schon ursprünglich ein Tun bezeichnend; auch das Wort „Geschenk", munus könnte hier den Sinn „Festspiel" haben, da es in der Antike oft von den Spielen gebraucht wurde, die die Kaiser z. B. an ihrem Geburtsfeste, den natalicia (vgl. die natalitia martyrum, die Martyrerfeste), dem Volke zum Geschenke machten[3]. Die ganze Handlung wird schließlich durch

[1] Vgl. zu der Erklärung von sacramentum wie auch zum folgenden meinen Aufsatz „Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien" (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 2 [1922], 18 ff.). [2] Vgl. Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 (1921), 34 ff.
[3] So erklärt sich vielleicht auch das Gebet im Gelas. 500: haec munera quae domini Iesu Christi arcanae nativitatis mysterio gerimus.

offertur, „wird geopfert", als ein Opfer charakterisiert. In diesen kurzen Worten wird also die Messe, deren wichtigsten Teil ja die Präfation einleitet, als heilige Mysterien- und Opferhandlung dargestellt. In der etwas späteren Sammlung römischer Meßgebete, die jetzt den Namen des Papstes Gelasius trägt und schon gallikanischen Einfluß erfahren hat, dem Gelasianum, heißt es Sp. 699 bei Muratori: „Das himmlische Mysterium sei für uns eine Genesung (reparatio; dies Wort bezeichnet öfters die Erlösung) an Leib und Seele; wie wir seine Handlung durchführen, so mögen wir auch seine Wirkung spüren". Mysterium steht hier in einer Postkommunion zunächst für die Eucharistiespeise; die Handlung weist aber auf die Messe hin, in der die Speise bereitet wurde; zugleich ist sie als äußere, sichtbare Feier der inneren Wirkung gegenübergestellt; die Wirkung schließlich ist leibliches und geistiges Heil. Also wird hier neben den übrigen Merkmalen der Mysterienfeier auch ihre Frucht hervorgehoben. Den Ausdruck sacramentorum gesta (Leon. 379) werden wir nach den obigen Ausführungen über „Sakrament" ohne weiteres mit „Mysterienhandlung" übersetzen. Oft ist vom „Feiern" der Mysterien die Rede; z. B. Leon. 377: „Gib, daß wir die göttlichen Mysterien in reiner Freude feiern" (celebremus), wo wiederum eine charakteristische Beigabe schon der antiken Mysterien, die Freude, die ja auch zu jeder Festfeier gehört, uns entgegentritt. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um den versprochenen Beweis zu bringen, daß die Liturgie sich selbst als heilige Mysterienhandlung bezeichnet[1].

Sie gibt uns aber auch Antwort auf die Frage, in welchem Sinne sie ein Mysterium ist. Eine bei aller Kürze gedankenschwere Oration, die schon im Leonianum (303) steht, also zur ältesten römischen Liturgie gehört, dann auch im Gelasianum zweimal (518 und 589) sich findet, im Gregorianum fehlt, aber aus dem Gelasianum den Weg ins heutige Römische Meßbuch als Sekret am neunten Sonntag nach Pfingsten gefunden hat, besagt: „Gib uns die Gnade, Herr, oft diese Mysterien zu feiern; denn so oft das Gedächtnis der dir wohlgefälligen[2] Opfergabe gefeiert wird, wird das Werk unserer Erlösung gewirkt". Das Mysterium, das immer wieder aufgeführt wird (frequentare), besteht also in einer Opferfeier, die ein Gedächtnis ist; dies Gedächtnis ist zugleich die aktuelle Heraufführung des Werkes der Erlösung. Ganz im Sinne der antiken Mysterien steht also hinter der Mysterienfeier göttliche, jetzt gewirkte Tat; das Gedächtnis ist nicht bloße Erinne-

[1] Mehr Zeugnisse in dem Aufsatz „Mysterium und Martyrium usw." 19 f.
[2] Statt placatae ist wohl placitae zu lesen.

rung, sondern wirklichkeitserfülltes Symbol im antiken Sinne des Wortes. Inhalt und Gegenstand der christlichen Mysterienfeier ist also die durch Christus gewirkte Erlösung. Fügen wir noch bei, daß unser Gebet am Osterfeste gesprochen wurde, so wird sein Sinn noch tiefer und voller erfaßt; erfüllt sich doch am Pascha des Herrn die heilbringende Erlösung. Die Osterfeier, die ihren Gipfel in der Messe findet, ist ein wahres Erlösungsmysterium. So betet denn die Kirche am Donnerstag der Osterwoche (Gelas. 577; jetzt Sabbato in albis): „Verleihe uns, o Herr, daß wir uns immer durch diese Ostermysterien (mysteria paschalia) freuen; die beständige Wirkung (Aufführung, Handlung, operatio) unserer Erlösung werde für uns ein ewig fließender Freudenquell." Pascha aber umfaßt nach altchristlicher Anschauung Tod und Auferstehung des Herrn; diese beiden Ereignisse bilden wie den Höhepunkt des Erlöserlebens Christi so den Mittelpunkt des Denkens und Betens der alten Christenheit. Ostern ist daher das Fest der Feste, und jede Messe ist ein kleines Ostern; oder vielmehr, die Osterfeier ist eine bis ins einzelne gehende, dramatische Ausgestaltung des Inhaltes der Meßfeier. Im römischen Meßkanon wird daher in der „Anamnese", d. h. dem Gedächtnis, das sich an die Worte des Herrn, „Tut dies zu meinem Gedächtnis" anschließt, des Leidens, der Auferstehung und der Himmelfahrt gedacht: „Deshalb sind wir eingedenk, wir deine Diener, und auch dein heiliges Volk, des gesegneten Leidens, der Auferstehung aus dem Totenreiche und der glorreichen Himmelfahrt Christi, deines Sohnes, unseres Herrn." Die ältere Form des römischen Meßkanons fügte noch die „verehrungswürdige Geburt", die altchristliche Eucharistia auch die zweite Ankunft zum Gerichte bei, also den Anfang und den letzten Abschluß des Erlösungswerkes.

Die christliche Liturgie, und an erster Stelle die Messe — sie allein trägt im christlichen Altertum den Namen „Liturgie" —, ist also eine heilige Mysterienhandlung, in der das Opfer Christi und sein in dem Kreuzesopfer gipfelndes Erlösungswerk zu stets neuer Gegenwart wird, ein Symbol voll göttlicher Wirklichkeit. Eine Sekret des Gelasianums vom Oktavsonntag von Pfingsten (Sp. 606) spricht diesen Gedanken klar und schön aus: „Vorbei sind die schattenhaften Vorbilder der fleischlichen Opfertiere, und wir bringen dir, höchster Vater, in demütigem Dienste ein geistliches Opfer dar, das durch ein wunderbares und unaussprechliches Mysterium immer wieder geschlachtet und immer wieder als gleiches geopfert wird."

* * *

Der Inhalt der christlichen Mysterienhandlung ist mit diesen kurzen Ausführungen keineswegs erschöpft. Aber es genüge vorläufig, auf die Grundlinien aufmerksam gemacht zu haben. Wir fügen nur noch einige Bemerkungen über den Charakter der liturgischen Frömmigkeit bei, die sich aus unserer Darstellung ergeben.

Durch den Anschluß an die objektive Handlung erhält das liturgische Gebet zunächst eine konkrete Fülle und eine lebendige Realität, wie sie keine andere Gebetsform auszeichnet. Das rein im Innern der Seele sich abspielende Gebet kann eher zu bloßem Gefühle, ja zu Selbsttäuschung werden, da es keinen objektiven Anhalt, keinen prüfenden Maßstab neben sich hat. Auch jenes Gebet, das die Tatsachen der Erlösung betrachtet und sich an ihnen aufrichtet, kann immer noch viel Subjektives in die Heilstatsachen hineinlegen. Die Verbindung mit den symbolisch-real aufgeführten Mysterien Christi aber gibt dem Gebete eine plastische Ausfüllung, die vor jedem Spiritualismus bewahrt; sie hält es daher frisch und gesund, voll göttlicher Lebenskraft. Während das individualistische Gebet sich leicht über seine Kräfte ausspannt und so einen krankhaften Zug erhält, verharrt das liturgische in seiner schlichten Einfachheit und läßt sich von der heiligen Handlung wie von mächtigen Fittichen emportragen.

Mit dieser demütigen Hingabe an die objektive Gnadenwirkung verträgt sich jedoch gut der aktive Zug, der aus der Liturgie als Handlung hervorgeht. Es gilt hier nicht bloß, in stummer, ferner Verehrung zu ersterben, sich von einer übermächtigen höheren Kraft aufsaugen zu lassen, auch nicht, einem Spiele als untätiger Zuschauer nur beizuwohnen; nein, hier heißt es: mithandeln. Jeder liturgisch Betende wird in die heilige Handlung mithineingezogen, wird Mitmyste, Mitspieler. Diese Betätigung nimmt dem Gebete jeden quietistischen Hang, gibt ihm frisches Leben und damit wiederum die schon oben gerühmte Gesundheit und Einfachheit. Sie entspricht zugleich dem abendländischen Charakter, der auch in der Religion die Aktion liebt und neben der Beschauung immer die Liebe als Tätigkeitsantrieb hervorhob.

Die Lebensfülle und die gesunde Realität des liturgischen Gebetes entspringt besonders auch dem Umstand, daß die Aktion, die in ihrem Mittelpunkte steht, auf ein geschichtliches Ereignis, das Leben und Leiden Christi, zurückgeht. Nichts ist ja so konkret, so lebensvoll, wie ein von wirklichen Menschen an bestimmtem Orte zu festgelegter Zeit ein für allemal vollzogenes Ereignis. Reale Metaphysik aber steht hinter der Geschichte Christi. Dieser historische Mensch ist die untrüg-

liche Offenbarung Gottes, der in ihm als Mensch erschienen ist. Er ist der „getreue Zeuge“ (Apok. 1, 5), „dem Fleische nach geboren aus dem Samen Davids, als Sohn Gottes bestimmt in Kraft gemäß dem Geiste der Heiligkeit auf Grund der Auferstehung der Toten“ (Röm. 1,3 f.). So führt er, da er sich wiederum durch ein geschichtliches Ereignis, die Auferstehung, als wahrer Gott gezeigt hat, die Menschheit auf sicherer Brücke zur ewigen, zeitlosen Gottheit. Reales gottmenschliches Tun ist also Inhalt der christlichen Mysterienfeier; reale Teilnahme an dem durch die Erlösung vermittelten göttlichen Leben ihre Frucht. Besonders an zwei Hauptereignisse des Erlöserlebens bietet die Messe innigsten Anschluß, an den Tod und die Auferstehung. Was Christus dort litt und tat, das leiden und tun die Christen mystisch-real mit. So ist denn das liturgische Gebet im höchsten Sinne ein Beten und geistiges Handeln im Sinne und im Namen Christi. Es ist das eminent christliche Gebet. Da aber, wie schon früher dargelegt ist, Christus immer in engster Verbindung mit seinem mystischen Leibe, der Kirche, betet und handelt, so ist sie auch das im weitesten Ausmaße kirchliche Gebet. In dieser heiligen Handlung, wo die Gemeinde die höchste Liebestat ihres Herrn gläubig und dankbar aufführt, tritt die Kirche in ihrer ergreifendsten Gestalt in die Erscheinung, ein wahrer Liebesbund, in Liebe mit dem Herrn und unter sich geeint. „Liebe“ (Agape), „Danksagung“ (Eucharistia), „Gemeinschaft“ (Kommunion) waren daher die bevorzugtesten Bezeichnungen des Meßmysteriums in der alten Kirche.

Man fürchte nicht, durch die Hervorhebung der Handlung im christlichen Gebete könnte dies veräußerlicht werden. Was dort auf dem Altare geschieht, ist ja ein Tun des menschgewordenen göttlichen Geistes. „Der Herr ist der Geist“, sagt Paulus (2. Kor. 3, 17). Der Kult des Neuen Bundes geschieht „in Geist und Wahrheit“ (Joh. 4,23 f.). Alles, was Christus tut, ist voll des göttlichen Geistes, pneumatisch. So auch die christliche Mysterienfeier. Mit Recht nennt daher die orientalische und die römische Liturgie sie ein „Opfer im Geiste“ (λογικὴ λατρεία, oratio rationabilis). Was an der christlichen Liturgie äußere Form ist, verbürgt nur das objektive Dasein des göttlichen Geistes, so wie die sichtbare Menschennatur des Herrn seine Gottheit barg und offenbarte. So wird uns die Mysterienhandlung der Messe ein sicheres, wenn auch verhülltes Unterpfand göttlicher Gnadengegenwart, bis wir einst „mit entschleiertem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn wiederspiegeln“ (II Kor. 3, 18) und aller Symbole entraten können.

Uut dat boec vanden twaelf Begheinen van Jan van Ruusbroec*

Mer wildi u te scouwene bereeden,
Soe moeti die weghe gaen die daer toe leeden:
Dats inder consciencien onbevlecte puerheit,
En inden levene wel gheordende onnoselheit;
Inden seden wel ghesaet in eersamheit,
In alle den sinnen soberheit;
Die nature dwinghen van ongheordender gheneychtheit;
En haers ghenadich sijn na redene en na bescheidenheit;
Uutghekeert tot yeghewelken die sijns behoeft, sedelic in goedertierenheit;
Inkeer sal sijn ledich, besloten yeghen verbeeltheit;
Insien verhaven en open toe der ewigher waerheit;
Inbliven simpel, ghestilt, in rechter vresamheit;
Inwonen onbedruct en onbeweghet van alre onghelijcheit;
Ene bernende liefte in ynnicheit;
Ene opgaende vierighe vlamme van devocien, opgaende in Gods goetheit;

Ene begherende en minnende siele met Gode te sine in die ewicheit;
Alle eyghenheit verteghen in Gods vrie willicheit;
Alle die crachte der sielen vergadert in des gheestes enicheit;
En Gode danken en loven, minnen ende dienen, in ewigher weerdicheit:
Wildi deser dogheden in minnen pleghen,
Soe moechdi hopen een scouwende leven;
Want leefdi Gode en u met trouwen,
Als hi hem vertoent, soe suldi scouwen.

* Abgedruckt nach der Ausgabe der „Maetschappij der vlaemsche Bibliophilen“ besorgt von Prof. J. David. Gent 1863.

Aus dem Buch von den zwölf Beghinen von Jan van Ruysbroeck*

Willst du aufs Schauen dich bereiten,
Mußt du die Wege gehen, die dahin leiten.
Das sind: Im Gewissen unbefleckte Reinheit,
Und in dem Leben wohlgeordnete Unschuldigkeit.
In den Sitten wohlgesetzte Ehrsamkeit,
In allen Sinnen Nüchternheit.
Die Natur zwingen vor ungeordneter Neigung,
Doch ihr Nachsicht gönnen in vernünftiger Bescheidung.
Auskehr zu allen, die uns brauchen, gut und mild,
Einkehr sei ledig, verschlossen jedem Bild.
Das Schauen: erhoben und offen der ewigen Wahrheit,
Das Innebleiben: einfach und gestillt in rechter Friedsamkeit,
Das Innewohnen: unbedrückt und unbewegt von aller Ungleichheit;
Eine brennende Liebe in Innigkeit.
Eine lodernde Feuerflamme der Inbrünstigkeit, auflodernd zu Gottes [Gutheit,
Eine Seele, die begehrt und minnt, mit Gott zu sein in die Ewigkeit.
Allen Eigenwillen versenken in Gottes freien Willen.
Alle die Kräfte der Seele versammeln in des Geistes Einheit
Und Gott danken, ihn loben, lieben, ihm dienen in ewiger Würdigkeit.
Willst du dieser Tugenden in Minne pflegen,
So kannst du erhoffen ein schauendes Leben;
Denn lebst du Gott und dir im Trauen,
Will er sich zeigen, so wirst du schauen.

Übers. von P. Willibrord Verkade (Beuron).

* Der ganze Traktat, zum Teil in Versen, Alt-Flämisch und Deutsch (VIII u. 80 S. in Oktavformat) ist soeben erschienen im M. Grünewald-Verlag zu Mainz.

Der Weg zu Gott

in der Regelerklärung des Johannes von Kastl O. S. B.

Von P. Erhard Drinkwelder (St. Ottilien).

(Schluß.)

Kap. 21—51. Die ersten zwanzig Kapitel der heiligen Regel behandelt Johannes als ein zusammengehöriges Ganzes, das den einzelnen Mönch in sich und in seinen Beziehungen zu Gott regeln soll. In dieser Auffassung bilden die zwanzig Kapitel die Grundlage, auf der sich das im Folgenden geregelte Gemeinschaftsleben aufbaut. Es treten also in den folgenden Kapiteln des Regeltextes die Beziehungen zu Gott nicht mehr so oft und unmittelbar hervor. Doch hat Johannes in der Erklärung auch dieser Kapitel einen feinen Sinn für ihre Beziehungen zum innerlichen Leben. Und selbst, wo solche Beziehungen mehr zurücktreten, bringt er den Text, durch äußere Umstände veranlaßt, in Beziehung zum geistlichen Leben.

Der heilige Wandel, der vom Dekan verlangt wird (21. Kap.), erinnert ihn an den himmlischen Wandel (Philipp. 3, 20), in dem alle inneren Gemütskräfte auf Gott hingelenkt sind, um nichts zu suchen außer Gott, und Gottes Gegenwart stets zu genießen. Die Weisheit des Zellerars (sapiens) ist keine bloße Gewandtheit und Klugheit im Irdischen (prudens); denn er muß vor allem ein Liebhaber göttlicher Wissenschaft sein in Demut, Güte und gesetztem Wesen (31. Kap.). Der Friede, in dem alle leben sollen (34. Kap.), ist zunächst der Herzensfriede jedes einzelnen, nämlich die Ruhe des guten Gewissens, die Beruhigung der stürmischen Leidenschaften und die Besänftigung fleischlicher und weltlicher Erregungen. Er wird zum Frieden mit dem Nächsten, wenn die Gläubigen Christi durch Liebe und Eintracht miteinander verbunden sind. Der Friede mit Gott endlich ist der nach dem ewigen Gesetze geordnete Gehorsam und die Beobachtung der göttlichen Gebote.

Die Heilkraft der Pflanzenwelt und der Wunderbau des menschlichen Körpers führen das andächtig betrachtende Auge zur dankbaren Anerkennung der göttlichen Macht und Weisheit (36. Kap.).

So oft im Evangelium von einem Gastmahl erzählt wird, wird auch die geistliche Speise erwähnt, für die Christus dabei gesorgt hat. So war es in Bethanien, so im Hause des Zachäus. Darum wird auch im Kloster der Körpernahrung die Seelennahrung der Tischlesung beigefügt (38. Kap.). Dabei speisen alle zusammen, um der Gesellschaft Christi desto sicherer zu sein. Denn wenn Christus schon

sicher dort ist, wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind, wie viel mehr wird er dann inmitten einer ganzen Gemeinde von Brüdern sein, die sein Name zusammengeführt hat (43. Kap.). Die Handarbeit im Kloster (48. Kap.) ist wie das tätige Leben überhaupt, die Vorstufe und Vorbereitung zum beschaulichen. So geht ja auch im Regeltext die Besprechung der Handarbeit den Anweisungen über die geistliche Lesung voraus, weil man vom tätigen zum beschaulichen Leben übergehen soll. Dabei ist aber das Studium nicht ausgeschlossen, und jedes Kloster soll auch eine gute und reichhaltige Bibliothek besitzen. Denn die Bücher gleichen Wasserleitungen, die Himmelswasser, das ist Weisheit, ins Kloster leiten. Sorgt man für gute Aufbewahrung von Käse und Obst, so wird man die gleiche Sorgfalt wohl auch der Aufbewahrung von Büchern zuwenden müssen. Sie sind ein heiliges Gut (res sacrae), müssen aber den Brüdern auch stets zur Verfügung stehen. Sie sollen zur Höhe des geistlichen Lebens emporführen. In geistlichen Dingen ist das höher, was innerlicher ist und als solches erfahren wird (48. Kap.).

Die Beobachtung der Fastenzeit (49. Kap.). verlangt jegliche (omnis) Lauterkeit ohne alle Zwiespältigkeit der Verstellung und Unreinheit des Lebenswandels. Jegliche Lauterkeit wird verlangt, nicht nur eine, weil es deren sieben gibt: Die Lauterkeit des Herzens zur Bewahrung der Liebe, des Gewissens zu dankbarem Gottesdienst, des Mundes und der Rede zur Wahrheit, des frommen Gebetes zur Erhörung, der Predigt zur rechten Unterweisung, der guten Werke zur Belohnung, des guten Rufes zur Erbauung. In der Fastenzeit sind die Leidenschaften in rechte Ordnung zu bringen (temperamus), nicht auszurotten oder zu vernichten. Wird dem Fleisch dabei wehe, so wird dem Geist um so wohler, und diese Freude kommt vom Heiligen Geiste. In dieser Freude werden alle Opfer Gott mit Freuden dargebracht; einen freudigen Geber hat Gott ja lieb.

Kap. 52. Das Kapitel über den Bet-Ort des Klosters bietet Johannes Gelegenheit, die zum zwanzigsten Kapitel vorgebrachten Gedanken über das Privatgebet zum Teil zu wiederholen, zum Teil weiter zu entwickeln und zu ergänzen.

Das Privatgebet ist durch das Chorgebet nicht überflüssig gemacht, ja hat vor jenem sogar manche Vorzüge voraus. Es ist wirksamer, wofern es innerliches Gebet ist. Denn das innerliche Gebet ist wertvoller als das mündliche. Es läßt dem Gemüte größeren Spielraum, weil der Beter dabei nach Belieben verweilen kann, ohne durch den Verlauf der Worte mitfortgedrängt zu werden. Es ist lauterer, weil

ihm nichts von wertloser Eitelkeit beigemischt werden kann. Es steht jederzeit zur Verfügung, denn es ist an keine Stunde und an kein Buch gebunden. Gegenüber dem äußeren Tun und Beten mit lauten Worten ist es stiller (secretius). Einfach (simpliciter), nicht lärmend oder mit den Füßen stampfend tritt der Beter herein, einfach und einfältig ohne Zwiefältigkeit des Herzens, um nicht etwa in Selbsttäuschung außer Gott noch etwas anderes zu suchen. Diese Einfalt ist gleicherweise zum aktiven und kontemplativen Leben erfordert. Dem tätigen Leben gibt sie inneren Gehalt (informatio), stärkt in der Geduld, führt zur Gottesliebe und Beharrlichkeit. Für das beschauliche Leben ist sie der Grund der Herzensruhe fürs Gemüt, die Verdienstursache heiliger Erleuchtung für den Verstand, die Quelle der Danksagung, die Erhebung zum ewigen Heile in stetem Fortschritt.

Seelen, die im privaten Gebete weniger geübt sind, werden noch manches zu lernen haben. Das Gebetsleben beginnt mit Lesung oder mündlichem Unterricht und führt über die Stufen der Betrachtung, der Übung und des Bittgebetes zur Beschauung, die nach Hugo von St. Viktor für geübte die reinste Freudenquelle ist, ja ein Vorgeschmack himmlischer Wonne. Die Betrachtung geht aus von unseren Taten und Sitten, von den Geboten Gottes und von den Werken Gottes, um daraus zwei Früchte zu ernten: Erleuchtung für den Verstand und Anregung zum Handeln. Damit beginnen die Anfänger, werden dadurch zu Fortschreitenden, dann zu Frommen, zu Vollkommenen und endlich zu Seligen. Doch schon auf Erden können sie zur Beschauung und damit zu einem unaussprechlichen Glück gelangen. Wir sind unbeständig, wir seufzen und weinen, bis uns endlich der Tag der Beschauung aufgeht. Da wird die glühende Seele zum himmlischen Jerusalem emporgehoben, der Himmel ist erschlossen, die Pforten des Paradieses sind geöffnet. Der Bräutigam selbst schaut durchs Gitter hervor (Hohel. 2, 9) und zeigt sich den reinen Augen der Seele. Sie darf ihn schauen und seine lieben Worte hören: „Ganz schön bist du, meine Freundin! (Hohel. 4, 7.) Rein bist du von allen Makeln der Sünde, von allen Wirrnissen der Leidenschaften, frei von allen Netzen mannigfacher Beschäftigungen, frei von der Erinnerung an dein früheres Leben, rein von allen Bildern der bunten Außenwelt." Die Antwort darauf sind keine zusammenhängenden Worte. Es ist unzusammenhängendes Reden wie eines vom Rausch eben Erwachten, es ist kein Reden in menschlichen Lauten. Es ist die Stimme der Turteltaube (Hohel. 2, 12), Worte ohne Anfang, ohne Ende, die süßeste Beschauung.

In der eigenen Brust, da ist die Felsenspalte, in der sich die bräut-

liche Seelentaube bergen muß. Da ist sie begraben, fern von allem, was Welt ist und heißt. Ein Felsen ist das Herz, ein Berg ist es, bis der Herr kommt und den Felsen zerschmettert, den Berg zerstört. Mit großem Lärm stürzen Felsen und Berg zusammen. Darauf tritt die große Stille ein, das tiefe Schweigen, in dem sich die Seele zur Beschauung und zu den Wonnen des himmlischen Jerusalem erhebt. Da kommt der ersehnte Bräutigam. „Steh auf und komm eilends!" (Hohel. 2, 13), so spricht er zur Seele und zieht ein mit ihr in Jerusalem, die Stätte des wunderbaren Zeltes, hin zum Hause Gottes ... Unter Umarmungen und Küssen jubelt die Seele: „Gefunden habe ich, den meine Seele liebt. Ich halt' ihn fest und laß ihn nicht" (Hohel. 3, 4).

Aber warum sind die Augenblicke reiner Beschauung auf Erden so selten und so kurz (rara hora et parva mora)? Weil die Beschauung nichts anderes ist als ein Aufleuchten der Seele in göttlichem Licht. Nicht alles glänzt im Sonnenlichte. Es muß der Sonne zugewandt sein, von Staub und Schmutz gereinigt, befreit von allem, was sich dem zuströmenden Lichte hindernd in den Weg stellen könnte. Scheint das Licht auf eine Wasserfläche, so muß das Wasser ruhig sein, um ein klares Spiegelbild zu geben. Die Beschauung prägt der Seele ein Spiegelbild Gottes ein. Nur der ruhige See gibt ein klares Spiegelbild seiner Umgebung. Darum braucht die Seele den innigen Anschluß an Christus durch Sammlung des Geistes, Feuer der Liebe, Sehnsucht nach Wahrheit, frommes Gebet, eifrige Betrachtung und aufmerksame Lesung. Das sind die sechs Wege zur Wahrheit und zum Anschluß an Christus Jesus. Weil wir hier auf Erden noch Wanderer sind, darum können wir uns nicht beständig in den höchsten Höhen der Gottvereinigung aufhalten, sondern müssen immer wieder die Wege wandeln, die von den Niederungen des Lebens emporführen. Je treuer wir darin ausharren, desto mehr Freude und Wonne bereitet uns der Dienst Christi, unseres Herrn.

Kap. 53—70. In dieser Kapitelreihe bietet das 58. über die Aufnahme der Novizen am meisten Gelegenheit, den Weg zu Gott im Anschluß an die heilige Regel zu zeigen. Vorher wird bemerkt, bei der Aufnahme der Gäste solle Gottes Bild in ihnen beachtet, und darum sollen sie wie Christus aufgenommen werden.

Die Sorgfalt, mit welcher der heilige Benedikt von den Kleidern spricht, um den äußeren Menschen zu ordnen (55. Kap.), erinnert uns an die Sorge, die wir unserem inneren Menschen angedeihen lassen müssen, um Christus wahrhaft zu gefallen und so durch gute Werke auch das Wohlgefallen der Menschen zu erwerben. Um Gott zu

gefallen, braucht der innere Mensch Erleuchtung gegen die Unwissenheit, Demütigung gegen den Stolz, freudige Heiterkeit gegen die Trauer, Sammlung gegen die Zerstreuung. Dazu kommt dann als Schmuck des äußeren Menschen äußere Gottesverehrung und -anbetung; Ertötung der Begierlichkeit, Hilfsbereitschaft gegenüber dem Nächsten und Lostrennung von zeitlichem Überfluß gegenüber der Welt.

Der Weg des Neulings im geistlichen Leben (58. Kap.) beginnt mit seiner Bekehrung und vollen Herzenswendung (converti = omnino verti). Das Herz muß sich vom Bösen ab- und dem Guten zuwenden, vom Guten zum Bessern, vom Bessern zum Besten. Die erste Wendung ist eine Wendung zum Herzen (ad cor), die Zerknirschung, Einkehr in sich selbst, Abkehr von Schuld und Sünde. Die zweite Wendung ist eine Wendung im Herzen (in corde), die Andacht (devotio). Sie bewirkt den Fortschritt in der Tugend, bis der Herr in Sion geschaut wird. Da tritt die dritte Wendung ein, die Wendung vom Herzen (de corde). Solche Seelen gehen vom Herzen aus zu Gott und kehren von Gott wieder zur Tätigkeit zurück. Das ist das Heraustreten der Seele in der Beschauung (mentis excessus in contemplatione). Diesen Weg betritt der Neuling. Wird er ihn gehen können? Sicher, wenn ihn der Heilige Geist an die Klosterpforte geführt hat. Das läßt sich jedoch nicht mit Bestimmtheit feststellen. Immerhin gibt es dafür einige Anzeichen, entnommen drei Gestalten, welche in der Heiligen Schrift mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Verbindung gebracht werden: Wolke, Taube, Feuer. Die Wolke bedeutet den Tränenregen herzlicher Reue, die Taube Versöhnlichkeit bei erlittenem Unrecht, das Feuer die Höhensehnsucht.

Soll der gute Geist dauernd bleiben, so muß er durch beständige Beschäftigung mit guten Werken geübt und sorgfältig gehütet werden. Dazu sollen wir nach innen geeint sein mit innerem Feuer, nach außen voll Liebe und Treue gegen den Nächsten, nach unten voll Reue über unsere Sünden und kampfbereit gegen unsere ungeordneten Neigungen, nach oben voll Andacht und Danksagung in innerlichem Gebet Gott anhangend (intima oratione adhaerendo Deo).

Um dazu zu gelangen, kann der Neuling betrachten: die Sünden, das Leiden Christi, Gottes Wohltaten, die eigenen Fehler, den Tod, die Hölle, Gottes Eigenschaften und Leben. So sucht er Gott in Reue, rechter Absicht, heiligem Tun, voller Beharrlichkeit und Hoffnung auf das ewige Leben. Wie Maria Magdalena, die ausharrte, bis sie Jesus sah, harrt er aus, überzeugt, daß es unmöglich ist, eben aus der Welt zu kommen und alsogleich heilig zu sein. Das darf auch

der Abt von den ihm Anvertrauten nicht erwarten und verlangen. Die Seelenbildung gleicht dem Klosterbau, der langsam voranschreitet. Jede Seele soll ein Kloster für sich sein (66. Kap.), ja durch Beschauung kann sie zeitweise zum Himmel auf Erden werden, wenn das große Schweigen über sie kommt, das Schweigen vor Gott.

Ihren festen Halt findet die Seele im liebevollen Vertrauen auf Gottes Hilfe (ex caritate confidens de adiutorio Dei, 68. Kap.). Die Liebe ist unter allen Gemütsbewegungen die stärkste, in allem allzeit unbesiegt, wirksam in allen Gläubigen ohne Ausnahme. Was immer für ein gutes Werk es gibt, in der Liebe hat es seine Lebenskraft. Wer also nicht auf Menschen sein Vertrauen setzt, sondern auf den Herrn, der vertraut aus Liebe: denn Gott ist die Liebe.

Kap. 71—73. Johannes macht darauf aufmerksam, daß der heilige Benedikt nach Art der alten Lehrer am Schlusse seines Unterrichtes wieder auf den Anfang zurückgreife. So entspreche das 71. Kapitel über den Gehorsam dem 5. Kapitel über den gleichen Gegenstand und die beiden Schlußkapitel dem 7. Kapitel über die Demut. Johannes selbst schließt sich auch dieser Lehrweise an, indem er im Anschluß an die letzten Kapitel zu den Grundlehren der ersten zurückkehrt und zeigt, wie die Vertiefung in Gott zur Fülle und Vollendung der Liebe führt. Wer vollkommene Liebe hat, der hat den „guten Eifer", von dem das 72. Kapitel spricht. Der Weg dazu ist: Christus rein gar nichts vorziehen.

Dazu gehört, ihn aus g a n z e r Seele, g a n z e r Kraft zu lieben, das g a n z e Denken und die g a n z e Sorge auf ihn zu richten und nach bestem Können in seine Fußstapfen zu treten. Alles Tun und Lassen muß dieses stete Streben nach der Liebe Gottes durchdringen. Wie der Priester stufenweise durch die niederen Weihegrade allmählich zum Priestertum emporsteigt, so wird auch die Lebensweihe durch die Gottesliebe nur stufenweise und allmählich erlangt, je inniger und feuriger sich die Seele mit Christus in Liebe verbindet. Was nützte es, durch den Eintritt ins Kloster das Weltland Ägypten verlassen zu haben, wenn das gelobte Land, das von Milch und Honig fließt, doch niemals erreicht würde. Milch und Honig weisen hin auf die menschliche und göttliche Natur Christi, denn die Milch entquillt dem Fleische (fructus est carnis), der Honig aber kommt von oben. So kam Christus von oben, um Fleisch anzunehmen aus der Jungfrau, und so hat er das Land geschaffen, das von Milch und Honig fließt, das Land der Lebendigen (Ps. 26, 13), zu dem wir mit liebebeflügelten Schritten eilen müssen. Dort werden wir Christus schauen, so wie er uns schaut. Möge sein prüfender, alles durchdringender Blick nie=

mals eine Makel an uns entdecken, mögen aber auch wir die Augen unseres Geistes niemals von ihm abwenden, indem wir uns ungeordnet irgend etwas Zeitlichem zuwenden. Das soll das ganze liebeglühende Sinnen und Trachten unseres Herzens sein, in seiner Umarmung von allem Lärm der Welt zur Ruhe zu kommen und wonnig geborgen zu ruhen. Dazu kommen wir nur, wenn wir Christus unser ganzes Leben darbringen, um ihn damit zu ehren. Es stammt ja ganz von ihm, und gehört ganz zu ihm (tota est ex eo — tota ad illum). Es genügt nicht, Christus nur einen Teil des Lebens anzubieten, einen anderen aber für sich zurückzubehalten. Wem der Baum gehört, dem gehört auch die Frucht; wem das Pferd gehört, der hat ein Recht auf dessen Arbeit. All unser Sein, Leben und Bewegen, alles, was wir Gutes haben und tun, alles ist Gottes Werk, Gottes Wohltat. Daher gehört unser ganzes Leben Christus. Behalten wir etwas zurück, so bleiben wir Gott etwas schuldig. Für ein solches ganz Christo gehörendes Leben ist der Tod nur der Übergang zum ewigen Leben, d. i. nicht zur ewigen Dauer dieses zeitlichen Lebens, sondern zu einem völlig neuen, das uns Gott in der Ewigkeit bereitet.

Zur Vorbereitung darauf wäre an und für sich ein Leben in der Einsamkeit geeigneter als ein Leben in der klösterlichen Gemeinschaft. Denn die Einsamkeit steht höher als der Verkehr mit Menschen und die Beschauung höher als die Tätigkeit. Weil aber der Mensch von Natur aus ein Gemeinschaftswesen ist, so braucht er die Gemeinschaft zur Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse. Nahrung, Kleidung, Schutz vor Feinden bietet ihm in ausreichendem Maße nur das Zusammenleben mit andern. Der einzelne kann sich nicht wehren wie ein Raubtier, mit Krallen und Zähnen (73. Kap.).

Für den einzelnen aber ist das im Gemeinschaftsleben zu erreichende Ziel ein durchaus persönliches: ein derartiges Vertiefen in Gottes Größe, daß ihr gegenüber das eigene Ich in seiner ganzen Ohnmacht und Nichtigkeit empfunden wird, gemäß jenem Worte: „Wenn einer vermeint, er sei etwas, da er doch nichts ist, so betrügt er sich selbst" (Gal. 6, 3). Das ist der Gipfel der Demut. Dazu führt die Lauterkeit des Gewissens, der allseitige Gehorsam gegen Gott, die Kirche und die Obern, der beständige Blick auf Gott, der in allem und vor allem Gottes Ehre sieht und sucht. Mit ihm verbindet sich die Sehnsucht, stets und in allem nach Gottes liebstem Willen zu leben. Wer auf diesem Wege wandelt, erfreut sich großer Herzensreinheit, geistiger Freiheit in Gott und fühlt die Vereinigung mit ihm. Die Herzenslauterkeit schließt alle freigewollte und -genährte Anhänglichkeit an

irgend jemand oder irgend etwas aus. Alle Zuneigung, die nicht aus Gott geboren ist, verunstaltet die Seele. In der Betrachtung des Leidens Christi kann die Seele zu dieser Herzenslauterkeit gelangen, wenn sie sich dabei auf jene Lauterkeit stützt, die Gott selbst ist. Und das ist die tiefste Grundlage des geistlichen Lebens (et illud est primum fundamentum vitæ spiritualis). Die geistliche Freiheit in Gott gestattet der Seele, sich mit Ausschluß aller äußeren Formen der Dinge in allen inneren Übungen ungehindert zu Gott zu erheben, ihn zu loben, ihm zu danken, ihn mit der ganzen Kraft des von der Gnade erhobenen Gemütes zu lieben.

So gelangt die Seele zum Gefühle der Vereinigung mit Gott. Denn wer frei und lauter zu Gott emporsteigt, nichts suchend als seine Liebe, der muß einmal notwendig Gottes Güte verkosten und die wahre Vereinigung mit ihm fühlen. In dieser Vereinigung gelangt das geistliche Leben zur Vollendung. Das Sehnen nach Gott regt die Seele immer wieder zu neuer innerer Tätigkeit an und durch innere Tätigkeit erhebt sich der Geist zu neuer Vereinigung, sodaß Tätigkeit und Vereinigung sich fortwährend gegenseitig erneuern. Darin besteht das geistliche Leben, zu dem uns der hl. Benedikt einladet mit den Worten: „Will einer rasch zur Vollkommenheit des Lebenswandels", d. i. zum geistlichen Leben gelangen ... In diesem geistlichen Leben verlieren wir allen Sinn und alles Interesse für die weltlichen Sorgen. Tot für die Welt, leben wir allein für Gott.

Die Lesungen, die uns nach dem Willen des hl. Benedikt auf diesem Wege zu Gott bis zum Ende begleiten, lehren uns Gott fürchten, die Sünde meiden, den Nächsten unterweisen, das Himmelreich erwerben. Recto cursu, geraden Laufes will uns der hl. Benedikt zu Gott eilen sehen. Was tut der eilige Wanderer oder der Läufer in der Rennbahn? Sie machen sich los von allem, was sie hindert und aufhält, sie üben ihren Leib für die Anstrengung, sie setzen ihren Weg unermüdlich ohne Unterbrechung fort und lassen sich durch nichts verlocken, von der eingeschlagenen Bahn abzuweichen, auch nicht durch die köstlichsten Früchte, die am Wege liegen. Drei verlockende Früchte liegen auf dem Lebenswege des Menschen: Eine am Aufstieg zur Lebenshöhe, die Wollust; eine auf der Lebenshöhe, der Stolz; und eine auf dem am Abstieg des Greisenalters, der Geiz.

Wer unbeirrt um diese Lockungen seinen Weg fortsetzt, der genießt eine unnennbare geistliche Freude, eine beständige hellheitere Herzensruhe. Er erlebt Gott, der in ihm wohnt (gaudium spirituale = continua serenitas cordis, experientia inhabitantis Dei). Doch ist mit dieser

Freude ein stiller Ernst verbunden; es ist keine Fröhlichkeit, die in Lachen ausbricht. Tief im Grunde der Seele dauert die Zerknirschung immer fort. Doch hat sie nichts Bitteres mehr an sich. An einem so lichten und lieben Lichte entzündet sich in den Herzen helle Feuerglut (ex præsentia tanti tamque iocundi luminis serenitas in cordibus fervida exardescit et inflammatur). Lernen und Üben (doctrina et virtus), das sind die beiden Höhen, auf denen sich unser geistliches Leben bewegen muß. In beiden ist uns der hl. Benedikt Führer zur Heimat des Lichtes:

»Ad patriam lucis, tu nos, pater optime, ducis.«

Zum Schlusse überblickt Johannes von Kastl noch einmal diesen weiten Lebensweg zur Heimat des Lichtes. Sieben Stufen sieht er zum Himmel emporführen. Verachtung von Menschenlob, besonnene Trauer, ein bei sich selbst beginnendes Streben nach Besserung, gütiges und verstehendes Mitleid, unerschütterliche Seelenstärke in Freud und Leid bilden die Grundlage, auf der sich die erste Stufe erhebt: die rechte und reine Absicht. Von da geht es empor in eifriger Betrachtung, klarer bewundernder Beschauung, inniger Liebe, Erleuchtung durch besondere Offenbarungen, erfahrendem Vorauskosten und Kennen ewiger Wonne, gottförmigem, d. h. dem Wirken Gottes gleichförmigem und darum für die Erwerbung des ewigen Reiches verdienstlichem Tun. Denn nur die Tat, nicht die bloße Beschauung, Betrachtung oder Lesung führt ans Ziel. Die bloße Kenntnis der Wahrheit macht nicht vollkommen, wenn sie nicht von Tugendübung begleitet ist. Was nützt das Wort, dem die Tat nicht folgt? Wer sich aber treu geübt im inneren Leben und die Richtung nach dem Ewigen eingeschlagen hat, wer die vorhergehenden Stufen erstiegen, was bleibt dem noch übrig als durch gottförmiges Tun in die Ewigkeit einzugehen? Ihm ist liebevoller Empfang sicher. Christus selbst ladet ihn in sein Reich ein: „Kommt ihr Gesegneten . . .“ (benedicti, benedictissimi benedicti imitatores et filii).

* * *

Das ist der Weg zu Gott, wie ihn Johannes von Kastl im Anschluß an die heilige Regel zeigt und wie er ihn wohl selbst gegangen. Denn so wenig auch über sein äußeres Leben bekannt ist, so sehr spricht seine ganze schriftstellerische Tätigkeit dafür, daß er gleich seinem heiligen Ordensvater auch nicht anders lehren als leben konnte. Kein künstlicher in kalter Systematik erstarrter Aufbau des geistlichen Lebens ist es, das er bietet, sondern der Niederschlag eigenen Lebens und die Frucht eifrigen Lesens.

Wohl macht sich bei ihm schon das in späterer Zeit ausartende Bestreben nach Häufung der Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens und nach Aufzählung ganzer Reihen von Begriffen, ja mitunter selbst nur gleichklingenden Worten geltend. Doch steht neben diesen Zeichen einer beginnenden Verflachung noch unverrückt die gediegene theologische Grundlage im Sinne des hl. Thomas von Aquin, auf der die ganze Erklärung aufgebaut ist. Wenn Johannes trotzdem auf die systematische Zusammenfassung seiner Lehren im Regelkommentar verzichtet, so folgt er nur der Darstellungsweise des Textes der heiligen Regel selbst. Darum wurden seine Gedanken auch in der von ihm vorgelegten Ordnung gebracht, wodurch manche Wiederholungen unvermeidlich waren. Die Regelerklärung macht überhaupt den Eindruck einer Zusammenfassung und Überarbeitung von Vorträgen, die Johannes für die Mönche oder Novizen gehalten haben mag.

Er beschränkt sich in der Erklärung durchaus nicht auf die Lehrstücke für das geistliche Leben. Ja manchmal schweift er recht weit ab. Er ergeht sich z. B. in Aufzählungen der ihm bekannten Exkommunikationen, Bemerkungen über die psychologische Eigenart der verschiedenen Menschenalter, über die Regeln, nach welcher in den Gesungen die Kadenzen anzubringen sind, über die verschiedenen Brot- und Fleischarten und deren Verdaulichkeit, über den Vorgang bei der Profeß und bei der Abtswahl usw. Auch das Leben im eigenen Kloster wird manchmal beleuchtet und als Beispiel herangezogen, z. B. daß an manchen Tagen die Mönche ins Krankenzimmer gehen, um dort Fleisch zu essen, wobei aber wenigstens die Hälfte im regulären Refektorium zurückbleiben solle.

So mannigfach die Interessen sind, die der Kommentar berücksichtigt, über allem steht doch immer wieder die Sorge für das geistliche Leben. Er schlägt dabei keine neuen Wege ein, sondern zeigt nur die Übereinstimmung der heiligen Regel mit der gesamten aszetischen und mystischen Tradition der alten und mittelalterlichen Kirche. Die dabei herrschende Grundauffassung des geistlichen Lebens ist dieselbe wie in den beiden Büchlein „Vom Gottanhangen“ und „Vom ungeschaffenen Licht“. Hier wie dort Sonnensehnsucht und Lichtfreude, unter deren läuterndem Einfluß alle Bitterkeit aus der Seele weicht und das Vertrauen auf eine ewige Liebe auflebt, die über allem waltet und auch die eigene Seele barmherzig umfängt.

Humor, Christentum, Mönchtum.

Von P. Angelus Sturm (Metten).

Der Humor ist ein treuer Begleiter des tiefen Denkers, vornehmlich des objektiven Weltbetrachters. Er stellt sich am reichsten und gehaltvollsten ein bei zwei Gruppen von werturteilenden Menschen: bei denen, die die Welt überwunden haben und von den lästigen Kleinlichkeiten und Peinlichkeiten des irdischen Lebens sich nimmer anfechten lassen; die Note, die in ihrer humoristischen Betrachtungs- und Ausdrucksweise bald lauter, bald leiser, aber immer fest und sicher durchklingt, ist die Freude des Geistes, der sich erhaben fühlt über die Armseligkeit menschlichen Wirkens und Werkens und von gefriedeter Höhe aus darauf herabsieht. Wiederum ist er das Erbteil jener tief veranlagten Menschen, die in allen Ständen sich finden (die ungebildetsten nicht ausgeschlossen), die da noch mühselig ringen und raufen müssen mit des Lebens Not und Tücke, dabei nur hart den Ausweg finden, aber fest überzeugt sind, daß hinter aller Erdennot und Menschenniedrigkeit etwas Höheres steht, das eben nur durch diese leidigen, unbesiegbaren Gewalten niedergehalten wird — und von dieser Sehlinie aus finden sie sich mit einer gewissen inneren Freude ab mit dem, was ihnen das Leben vergällt und sie zu Zweiflern am Menschen machen könnte. Der Humor ist also Eigengut derer, die bereits vollendete Lebenskünstler sind, aber auch nicht selten jener, die auf dem Wege dazu schon machtvoll voranschreiten, kurz gesagt, der Reifen und der ehrlich Ringenden.

Als empfindsame Weltbetrachter empfinden sie alle den innerlich aufregenden Gegensatz von menschlicher Erhabenheit und menschlicher Erbärmlichkeit, lassen sich von ihm aber nicht erbittern, sondern wissen — die einen mit einer gewissen Leichtigkeit, die andern nicht ohne Kampf, aber doch stets mit sieghafter Kraft — sich mit diesem größten aller irdischen Kontraste abzufinden, mit stillfreudigem Lächeln auf den Lippen, aus dem das köstliche Gefühl innerer Freiheit spricht. Es ist also der Humor nur eine besondere Anwendung des wirksamsten aller künstlerischen Grundgesetze, des Kontrastes — und sein Ziel ist das denkbar höchste: Sinn zu bringen in das, was auf Erden am sinnlosesten erscheint — und so quillt er letzten Endes aus dem edelsten Geistesverlangen: Harmonie zu bringen in das dunkle Weltgetriebe. So ist der Humor das versöhnende und von seelischer Not befreiende Sichabfinden mit den aufregenden Gegensätzen in der Welt und insbesondere im Menschenleben.

Der Humor ist somit das Ergebnis inniger Zusammenarbeit der beiden seelischen Grundkräfte, des Verstandes und des Willens; oder um es noch anders auszudrücken, er wurzelt im Gemüte, insofern wir letzteren Ausdruck von jener seelischen Tätigkeit verstehen, in der die beiden Grundkräfte, Verstand und Wille, friedsam zusammenspielen und sich gegenseitig ergänzen. Sache des Verstandes ist es, die Weltgegensätze aufzuzeigen, Aufgabe des Willens aber, sie zu versöhnen. Humor kann daher nur der intellektuell vollwertige Mensch haben: der Geistesbeschränkte, Engherzige, Blasierte kommt nicht zur Entdeckung der harten Gegensätze oder geht dumpf über sie hinweg. Zur Tätigkeit des Verstandes tritt nicht nur ergänzend, sondern formgebend und wesensbestimmend hinzu die des Willens. Der Humorist nimmt persönlich Stellung zu den erkannten Gegensätzen, indem er sich über sie erhebt. Daher ist er durchaus optimistisch gerichtet und vermeidet bewußt die Klippen, in die eine gründliche Betrachtung der Gegensätze in Welt und Leben führen kann: pessimistischen Schwermut, Zorn und Verärgerung, die nie und nimmer den Humor aufkommen lassen, weil sie keine Distanz vom Irdischen gewinnen mögen. Sie bringen es höchstens zur Satire. Letztere deckt ebenfalls Widersprüche auf, aber nur verstandesmäßig, in prickelnd geistreicher Form, steht jedoch ratlos vor ihnen und hat auch gar nicht die Absicht, sich mit ihnen zu versöhnen; dem Satiriker fehlt die Tiefe des Gemütes, die allein zum Humor führen kann.

Nach solcher Grundlegung und Umgrenzung des Begriffes kann es nicht mehr befremdlich erscheinen, wenn der Humor seine edelsten Blüten entfaltet im religiös gerichteten Menschen, vornehmlich also im Christentum. Solkelt in seiner Ästhetik deutet dies vorsichtig an: „Je tiefer, reicher, bedeutungsvoller, harmonischer, befriedigender die Lebensanschauung, desto höher steht der Humor.“ Mit einer mißverständlichen Übertreibung nennt Lazarus (Der Humor als psychologisches Phänomen S. 231) ihn „eine Art eigener Religion“. Das Christentum, das alles Irdische, losgelöst von seiner Urquelle, als Nichtigkeit wertet, muß notgedrungen auch dahin kommen, daß es dasselbe gelegentlich mit subjektiver Komik hinnimmt und in Mitleid darüber lächelt — so vor allem dann, wenn es einmal recht augenfällig im Widerstreit liegt mit dem Ewigen, allein wahrhaft Wertvollen, wenn die Kluft zwischen christlichem Ideal und erbärmlicher Wirklichkeit gähnend aufklafft und kaum noch überbrückbar erscheint, wenigstens nicht mit menschlichen Mitteln. Der christliche Humor sucht bewußt seine Rettung bei Gott, der mit seiner Weisheit und unter

Zuhilfenahme gerade dieser menschlichen Erbärmlichkeit die Welt regiert: und so versteht es der Christ, sich mit den Leidigkeiten, Quälereien und Plackereien, die von innen und außen auf ihn einstürmen, zu versöhnen und mit mitleidigem Lächeln darauf herabzusehen. Doch verdient eigens festgestellt zu werden, daß dem Christen als Humoristen es weniger ums Lächeln — Lachen erregen ist überhaupt nicht das Ziel des Humoristen — zu tun ist als vielmehr, und das wesentlich, um die stille innere Befriedigung, um die Harmonie der Seele. Der Witzbold hat es auf das zwerchfellerschütternde Lachen abgesehen, der Humorist auf die Erquickung der Seele. Der Witz ist eine Schelle, die nur bis zum Ohre tönt und auf einige Augenblicke durch die eigenartige Klangfarbe sich Gehör verschafft, der Humor dagegen eine volltönende Glocke, die feiertägig hineinsingt in die Tiefen der Seele und dort einen kraftvollen und doch friedlichen Nachhall weckt. Der Witz ist Komik des Wortes; hinter der Stirne des Humoristen wohnt die Heiterkeit des frommen Gedankens, und dies umsomehr, je tiefer er gegründet ist in der christlichen Weltanschauung.

Wir dürfen wagemutig soweit gehen, daß wir den recht verstandenen Humor bei dem göttlichen Begründer der christlichen Weltanschauung selbst zu entdecken meinen. Wenn der Humor Eigengut des Christen genannt werden darf, weil gerade er die richtige Einstellung zur Welt gewonnen hat, dann kann er Christus dem Herrn als dem unfehlbar richtigen Beurteiler menschlicher Dinge nicht gefehlt haben. Ob nicht, nach Menschenweise gesprochen, manches Wort des göttlichen Meisters auch deswegen gezündet hat, weil es humorvoll gesehen war? Wir erniedrigen damit den göttlichen Lehrvortrag nicht und keineswegs wollen wir in die für alle Zeiten und Menschen vorbildliche Gedankenwelt Jesu ein fremdes Element einführen. Man mache sich nur frei von der landläufigen, durchaus unzutreffenden Vorstellung von Humor. Nicht das Schellengeklingel und hohle Narrengeklapper des Wortwitzes suchen wir in Jesu Reden, sondern den reinen, abgeklärten Ton höchster Geistes- und Erdenfreude. Als Beleg diene die Stelle des Evangeliums Luk. 22, 38, wo Jesus seine Apostel aufruft zum stahlharten Kampf in der Geisteswelt. Alle Machtmittel, die ihnen zu Gebote stehen, müssen restlos bei diesem Ringen in Anwendung kommen. „Verkauft den Rock, und kauft ein Schwert" beschließt der Herr seinen kraftvollen Aufruf. Und es dauert nicht lange, da bringen ihm die Jünger zwei alte, verrostete Klingen aus einer Trödlerbude daher und des Lobes sicher, das sie ob ihres Eifers erwarten, sprechen sie, nicht ohne Stolz: Ecce duo gladii hic, da haben wir schon zwei Säbel! Des

Herren Antwort ist unnachahmlich vielsagend kurz: „Satis est — jetzt ist's gut.“ Können wir uns die Worte anders denken als begleitet von dem feinen Lächeln des Humoristen? Vom höchsten Kampf, der mit den Waffen der Intelligenz ausgefochten wird, hat der Herr gesprochen — und nun die allem Verständnis hohnsprechende Beschränktheit der Jünger! Welch ein Gegensatz von Menschengeistesgröße und menschlicher Armseligkeit und Geistesschwerfälligkeit! Wo die Edelsten und Besten zagen und zittern, ob nicht etwa das Licht in ihnen Finsternis sei, glauben sie mit zwei rostigen Küchenmessern (μάχαιραι) der vielköpfigen Hydra ein rasches Ende bereiten zu können. Und wie versöhnlich klingt zwischen beide Gegensätze hinein das die Spannung lösende, innerlich befreiende und erfreuende Wort: „Es ist genug, es ist gut!“ Was die Menschen nicht erwarten und die Welt nicht verstehen kann, diese taubeneinfältigen, geistesbeschränkten Leute sind es gerade, die den Geisterkampf sieghaft auskämpfen werden — denn hinter ihrer Schwäche steht Gottes Allweisheit und Allmacht, die Wunder verrichtet mit denen, die sich ihr in Herzensschlichtheit hingeben. Darum dieses zu befriedigendem Lächeln zwingende und die harten Gegensätze versöhnende Wort: „Jetzt ist es gut!“

Der christliche Humor ist, wie aus der besprochenen Stelle des heiligen Evangeliums hervorgeht, kein schaler, flacher Optimismus, vielmehr gründet er gerade auf der Erkenntnis menschlicher Armseligkeit. Zum Humor gehört unbedingt ein Stück Lebens- und Weltverachtung; bei religiös tief veranlagten Geistern, bei den Heiligen, quillt er oft auch aus Selbstverachtung. Wir belieben in Mißkennung der religiösen Quelle von Galgenhumor zu sprechen; es ist in Wahrheit der Humor christlicher Selbstverachtung. Diese Form hat ihre bis zur Stunde nicht wieder erreichte Höhe erstiegen in der Erzählung von St. Laurentius, wenn er auf dem Marterroste zu dem Richter spricht: »Assatum est jam, versa et manduca!« Vielfältig ist der Humor, der hier zum Vorschein kommt. Das also ist des Menschen Ende, seiner ganzen Herrlichkeit Ziel, daß er schließlich einen Braten abgeben muß! Und welch ein gewaltiger Apparat wird zu diesem aller Menschengröße ins Gesicht schlagenden Ende aufgeboten: Prätor in Amtstracht, Senatoren, Liktoren, Schergen und gaffenden Volkes eine wogende Menge! Wie zu einer Staatshandlung, von der Wohl und Wehe eines Reiches auf Jahrhunderte hinaus abhängt, sind sie zusammengekommen — einen Menschen zu einem Braten zu machen! Welch belustigende Zusammenstellung; doch sie quillt aus dem Mitleid mit der menschlichen Armseligkeit, wie sie hier bei beiden Parteien, Gepeinigtem und Peinigern,

sichtbar wird: es ist der Humor christlicher Selbstverachtung und verzeihender, erbarmender, nicht von Haß erfüllter Welt- und Menschenverachtung.

Verzeihend, aber zugleich in erzieherischer Absicht an die Wunden rührend ist der Humor, den der hl. Benedikt an einigen Stellen, freilich manchmal nur in einem leise andeutenden Wort, schalkhaft durchblitzen läßt. Am ersten verrät Humor die Darstellung der Mönchsarten, die er in seiner Umgebung feststellen kann. Man denke an den Ausdruck „Gyrovagen", der wie von ihm selbst erfunden scheint und unnachahmlich die Art des Mönchtumes bezeichnet, die dem Landfahrertum oder dem Landstreicherleben allzu bedenklich nahekommt. Den wahren humoristischen Gehalt bekommt die Darlegung des Gyrovagentums durch die unmittelbar im Text folgende Zergliederung des benediktinischen Ideals der Stabilität. Es offenbart sich auch hier das Wesen und der Schwerpunkt des Humors in der wirkungsvollen Zusammenstellung schreiender Kontraste im Menschen-, bezw. Mönchsleben; über der vielleicht anfänglich rücksichtslos erscheinenden Schilderung ruht der versöhnliche Geist des Christentums, ein Erbarmen mit den als Gyrovagen gezeichneten Mönchen jener Zeit und die harten Linien werden nur gezeichnet, um die Ärmsten auf das Ungereimte ihres Verhaltens aufmerksam zu machen und für das wahre Mönchsideal zu gewinnen.

Den Charakter persönlicher Resignation in den ihm am tiefsten zu Herzen gehenden Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Ideal tragen einige humorvolle Wendungen der heiligen Regel, die sich auf das Amt des Abtes beziehen. Wenn es heißt, der Abt müsse es verstehen »multorum moribus inservire«, dann fühlen wir, daß dem Heiligen bei Niederschrift dieser Zeilen ein buntes Vielerlei von Charakteren vor Augen schwebt, eigenartige Gestalten, die dem Ideal des Mönchtums nicht in alleweg entsprechen, deren Eigenart aber geduldet oder doch mit schonender Milde behandelt werden muß, um sie für das Ganze des Ideals zu retten. Da stehen vor seinem Geiste die zarten Mönche, die für ihre Gesundheit bangen, und deren Gesundheitsangst ernst genommen sein will; die allzu Empfindlichen, denen ein leise durchklingender Tadel schon tiefe Herzenskümmernis schafft, die Kraftfrohen und Gesundheitstrotzenden, denen jede Mahnung zur Rücksichtnahme auf andere als Beschränkung persönlicher Freiheit erscheint; die geistig nicht zur vollen Sonnenhöhe Gereiften und doch von ihrer unfehlbaren Weisheit Überzeugten — kurz alle die Persönlichkeiten, die einen Zug ins Krankhafte zeigen. Wird allen diesen Armseligkeiten Rechnung getragen — aber welch eine Riesenarbeit ist das für

den Abt! — dann können auch diese zum Ideal des christlichen Menschen- und Mönchtums emporgeführt werden; daher empfiehlt sich für den Abt als oberste Regierungsweisheit ein humorvoll resigniertes: „Der Eigenart vieler dienen." Diese Art des Humors, des mitleidig verstehenden, fügt sich gar gut zum ernsten Ton, den der heilige Gesetzgeber sonst anschlägt. Vielleicht ist ihm auch die Höhe christlichen Humors, die wir als den Humor der Selbstverachtung bezeichneten, nicht ganz fremd geblieben; beim Lehrmeister der Demut ist solcher doch mehr als verständlich. Zuckt es nicht wie ein leises Lächeln um die Lippen, wenn wir die Mahnung an den Abt vernehmen: Er solle nicht allzuhart gegen Fehlende vorgehen, damit nicht etwa das rostige Gefäß durch allzu starkes Reiben ein Loch bekomme oder breche. Der Eifer, der über das Ziel hinausschießt, wirkt belustigend; zum Humor wird der Vergleich durch die Selbstironisierung des Heiligen. Das heroische Maß von Milde, das ihm eignet, ist ihm kaum als unverdientes Gnadengeschenk in den Schoß gefallen; auch er hat mit Disharmonien zu ringen gehabt und wohl auch ab und zu im Übereifer des Idealisten einen Mißgriff getan. Auf diese Zeiten schaut er nun mit humorvoller Selbstverachtung herab und hat nur den Wunsch, andere vor ähnlichen Fehlern zu bewahren. Es ist ein ungemein feiner und zarter Humor, der des hl. Benedikt, so fein, daß er erst durch genauere Zergliederung der als humorvoll bezeichneten Stellen sichtbar wird. Allzu reich an Ausbeute ist seine Regel nicht an solchen; wir sind aber für die wenigen dankbar, weil durch sie klar wird, daß Humor, Heiligkeit und Mönchsideal beisammen wohnen können.

Damit, daß der Humor als Bestandteil der Lebensauffassung der Heiligen erwiesen und verständlich gemacht ist, darf ihm ohne weiteres ein Ehrenplatz in der Gedankenwelt des Mönchtums zugestanden werden. Ziel des aszetischen Strebens ist nicht zuletzt die Überwindung dessen, was Welt heißt, des Irdischen, Weltlichen im eigenen Innern. Wer einmal die Schwächen derselben erkannt hat und in etwa sich über sie zu erheben vermag, wie soll der nicht mit Humor auf sie herabblicken, mitleidig verstehend und milde verzeihend, wobei freilich für den wahren Mönch das Komische an dem Gegensatze zwischen Schwäche und entsprechender idealer Höhe seine erheiternde Wirkung nicht verfehlt. Reich muß der Mönchshumor besonders da sich gestalten, wo der humorvoll angelegte Aszet sich selber zum Gegenstand der Betrachtung macht. Die heilige Regel macht es ihm zum Grundsatz, alles Schlimme sich selbst zuzuschreiben (Kap. 4), und doch soll er bei solcher Selbstauffassung nicht an sich verzagen und auch niemals

zweifeln, daß er mit Gottes Hilfe aus der Tiefe zur Höhe emporsteigen kann. De dei misericordia numquam desperare, sagt der hl. Benedikt, nachdem er in den Instrumenten der guten Werke das schwindelnd hohe Ziel gezeichnet hat. Wie läßt der Gegensatz zwischen augenblicklicher Seelennot und noch zu erstrebender mönchischer Seelengröße besser sich ertragen als durch ein williges Sichfügen in die gegebene Lage, begründet in der Hoffnung auf endgültigen Sieg nach zäher Arbeit an der Seele?

Ein wesentlich anderes Gepräge als der mitleidig verzeihende Humor der Welt gegenüber oder der willig sich fügende und dabei zu kraftvoller Tätigkeit aufrufende persönliche Humor zeigt der Mönchshumor, wenn er sich mit den Mitbrüdern befaßt. Die Beobachtung, daß manch einer weit vom Ideal entfernt ist, ohne es zu ahnen, ja der vielleicht vom Gegenteil geradezu überzeugt ist, wird beim Mönch den Humor der Geringschätzung des Menschlichen, Allzumenschlichen auslösen. Wenn derselbe getragen ist von echt christlichem, verstehendem Menschenmitleid und dazu noch das rechte Wort zu finden weiß, erfüllt er eine der edelsten Aufgaben mönchischen Gemeinschaftslebens: er wird Besserung des humorvoll Gerügten erzielen und so eignet dem Humor auch erzieherische Fähigkeit. Nun verstehen wir es, wie ein bedeutender Moralist als urbanitas bezeichnen kann, wenn einer dem anderen humorvoll den Text zu lesen versteht. Es ist allerdings sehr zu fürchten, daß diese letztere Gabe keine alltägliche Erscheinung ist. Weil die Sonder- und Eigenart mancher Mönche für die Mitbrüder öfter mehr störend als erheiternd wirkt und das gemeinsame Leben (nach St. Augustin ohnehin eine große Buße »maxima poenitentia«) oft bedeutsam erschwert, wird in der humorvollen Betrachtung und Wiedergabe fremder Fehler leicht ein gereizter Ton sich einschleichen und der Humor eine mehr oder minder starke ironische oder sarkastische Färbung erhalten. Das Wesen des Humors bleibt aber auch hier unberührt: es ist überall das freudige Sichabfinden mit den schroffen Gegensätzen im Menschen- bezw. Mönchsleben.

Die über den Mönchshumor aufgestellte Lehre mag noch durch einige Beispiele veranschaulicht und klarer gemacht werden. Der Humor der Menschenverachtung, der mit scharfem Auge erspäht, wo der Größe Kleinheit anhaftet, sie aber nur als Folie für die herrlichen Eigenschaften des humorvoll Bezeichneten auffaßt, spricht so recht aus der Vita Meinwerci, die einem Mönche von Abdinghofen zugeschrieben wird. Heinrich II. läßt seinem Freunde Meinwerk, Bischof von Paderborn, aus dem Missale die erste Silbe von famulis und famulabus

ausradieren; der Bischof tappt nichtsahnend in die Falle und singt mit seiner „wohltönenden Stimme“, verbessert sich dann allerdings sofort, zur großen Belustigung des Hofes: pro mulis et mulabus. Nach dem Gottesdienst verspottet der Kaiser den Bischof ob seiner geringen Lateinkenntnis: Habe ich nicht um eine Messe für meinen Vater und meine Mutter gebeten — und du liesest sie für meine Maulesel und Mauleselinnen! Meinwerk läßt den Kaplan kommen, der den Befehl des Kaisers vollführt hat, ihm eine Tracht Prügel verabreichen, beschenkt ihn aber hernach mit einem neuen Gewande[1]. Dem Lebensbeschreiber liegt es durchaus ferne, dem Bischofe wegen seiner kraftvollen Derbheit eines anzuhängen; denn im übrigen stellt er ihn zwar nicht als Heiligen dar, aber doch als einen der Edelsten unter den Edlen. Die gerügte Schwäche soll seine zahllosen Vorzüge nur erst recht ins Licht stellen. Auch will uns der Verfasser die menschliche Armseligkeit leichter ertragen lehren, indem er uns zeigt, wie selbst der groß und stark Dahinschreitende sich nicht vermessen darf, allenthalben und unbedingt groß erscheinen zu wollen. Das stimmt den Mönch so heiter, daß er weiß: auch dem von uns so hoch verehrten Manne haftete die Kleinheit an, selbst er ward zum Gespötte seiner Mitwelt. Was sollen dann wir unsertwegen bangen; wenn wir nur streben ein Großer zu werden wie er!

In der humorvollen Darlegung des Abdinghofener Mönches fehlt jeder gehässige Nebenton; es herrscht hier eine durchaus versöhnliche Stimmung vor. Freilich, wenn der gezeichneten Persönlichkeit nicht die Liebe zuteil wird, wie einem Meinwerk, dann mag der Humor eine ironische und nicht selten eine zynische oder sarkastische Färbung bekommen. Ein sprechender Beleg dafür sind die Anekdoten, die der Anonymus Haserensis (Kanoniker in Herrieden) über Bischof Megingaud von Eichstätt gesammelt hat[2]. Was der Mönchshumor des Mittelalters einem Kleriker an belustigender Armseligkeit andichten konnte, freilich wohl nicht so ganz frei erfunden, das scheint hier zusammengetragen zu sein. Die ganze Sammlung müßte als zynisches Pamphlet auf die Geistlichkeit gebrandmarkt werden, wenn diesem offenkundigen Original im Bischofsgewande nicht auch hohe Vorzüge nachgerühmt würden, z. B. grenzenlose Freigebigkeit[3]. So fehlt auch hier die versöhnliche Grundstimmung nicht, die dem christlichen Humor wesentlich ist. Einige Proben mögen das Gesagte verdeutlichen:

Megingaud hat es sich angewöhnt, gedankenlos Fluchworte aus-

[1] Vita Meinwerci Episcopi, cp. 186. MGSS XI, 150. [2] De Episcopis Eichstetentibus cap. 15ff. MGSS VII, 258f. [3] cap. 20. ebd. 259, 10; cap. 21, 259, 29.

zustoßen[1]. Als er sich anschickt die Romreise zu machen, ist er sich bewußt, daß ihm die üble Gewohnheit bei den mannigfaltigen Wegschwierigkeiten arg mitspielen wird; darum erbittet er sich von seinen Mitbrüdern im voraus Nachlaß der äußeren Buße für hundert Flüche. Aber im Nu ist die gewährte Gnadenzuweisung erschöpft. Ein Eilbote geht nach Eichstädt zurück um Erweiterung der Fakultäten. Und nun? Auch jetzt noch erweist sich die gespendete Indulgenz nach Qualität und Quantität als durchaus unzureichend. — Die Stelle hat kein individuelles Gepräge, sondern ist typisch; in humorvoller Form sagt sich der mittelalterliche Mönch, daß wir alle die Häufigkeit unserer Gewohnheitsfehler viel zu niedrig taxieren, und das gilt ihm nicht nur vom Dutzendmenschen, sondern auch von dem, der auf den Leuchter gestellt ist. Da aber konkrete Angaben besser wirken als abstrakte Belehrung, hat die Kraftnatur eines Megingaud als ein geeignetes Exempel für die Theorie herhalten müssen. So betrachtet, tritt der zynische Zug in der angeführten Stelle merklich zurück und erweist sich die Anekdote doch wieder als Erzeugnis des welt- und menschenverstehenden, erbarmenden und verzeihenden Mönchshumors.

In gleicher Weise ist zu deuten, was über Megingaud als tapferen Esser von unserem Anonymus berichtet wird. Verschiedene dieser Angaben tragen den Stempel humorvoller Erdichtung allzu deutlich auf der Stirne. So, wenn es heißt, von Megingaud sei der neue Propst von Herrieden, Vastolf, bei seiner Konfirmation in „Ezzolf" umgenannt worden. Schalkhaft gibt der Chronist die Erklärung für die merkwürdige Namensänderung: Er selber (Megingaud) aß nämlich sehr gerne und deshalb mißfiel ihm ein von Fasten abgeleiteter Name (Kap. 16). Beide Persönlichkeiten sind typisch zu nehmen. Obwohl das Leben des Mönches (z. B. nach der Auffassung der Benediktinerregel) einer immerwährenden Fastenzeit gleichen sollte, hat sich dem dort gezeichneten Ideale zum Trotz die Figur des den Tafelgenüssen nicht feindlichen Mönches in allen Zeiten der Mönchsgeschichte zu behaupten gewußt, und da der leistungsfähige Esser nicht selten auf höherem Gebiete sich als noch leistungsfähiger erprobte, ist er mit Humor behandelt worden. Nur die von Anfang an mönchsfeindlich eingestellten Leser können in solchen Darstellungen eine Satire auf Mönchtum oder Geistlichkeit im allgemeinen erblicken. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß in manchen humoristischen Zeichnungen dieser Art der Humor der Selbstverachtung vorliegt. Jedenfalls ist

[1] solebat quoque nonnumquam facile maledicere, verum absque ulla fellis amaritudine, cap. 19, S. 258, 43.

Megingaud nur Deckname für die Gruppen von Mönchen, die als ergiebige Objekte humorvoller Betrachtung zu gelten haben; auf ihn ist übertragen, was der Anonymus Herrenried an humorvollen Erscheinungen selbst beobachten konnte, in eigenen wie in fremden Klöstern, oder auch, was ihm die stets lebendige Tradition an derartigem Gut geboten hat.

Wenn im Laufe der Zeiten an dem Überlieferten sachlich und in der Form geneuert wird, so bleibt trotz bedeutender Vergröberungen und Vergrößerungen das Wesen der ersten humorvollen Erscheinung bezw. Äußerung durchaus unverändert. Das Bild des tafelfreudigen, aber doch ehrenwerten und tüchtigen Mönches bezw. Klerikers kehrt unter dem Namen des absonderlichen Bischofes Megingaud in den verschiedensten, besser ausgeschmückten Fassungen wieder.

Eine Weiterentwicklung der Vastolf-Ezzolf-Anekdote liegt vor in folgender Erzählung aus Megingauds Leben (Kap. 17, S. 258): Er war grundsätzlich ein Freund der Kürze beim Gottesdienst und hielt lieber die Messe kürzer als die Tafel. Als er daher einmal am heiligen Ostertag das Hochamt hielt und man sich endlich zur Absingung der Sequenz anschickte und der Vorsänger sie schon feierlich anstimmte, da ergrimmte der Bischof, rief den Erzdiakon an und befahl ihm auf der Stelle das Evangelium zu singen, mit dem Beifügen: „Die da — sind verrückt und wollen mich durch ihre ewige Singerei zum Verhungern und Verdursten verurteilen. Blödsinn! Ehe die Sequenzen aufkamen, hat man mehr gottgefällige Messen gesungen.“ — Eine noch auffälligere Vergröberung des Themas schließt sich unmittelbar an: Die Fastenzeit kam ihm länger vor als ein ganzes Jahr. An allen Fastensonntagen ließ er während der Prim mitten im Chore einen Teppich ausbreiten mit der Aufschrift: „Sag du meinen Brüdern, daß sie soviel Erbarmen haben mit mir und mir gestatten, in dieser Woche früher zu Tische zu gehen.“ Ob des Geschenkes sangen sie schneller als sonst; aber schon während der Prim sagte er: „Jetzt ists Mittag“ — und bei der Terz: „Jetzt haben wir die Non“ — und ging gleich von da weg zum Essen. — Offensichtlich handelt es sich hier um die bloße Ausschmückung einer humorvoll beobachteten Schwäche, doch ohne gehässige Auffassung und Formulierung; man darf eben nicht vergessen, daß Megingaud auch herrliche Eigenschaften nachgerühmt werden. So soll hier, wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, einem versöhnenden Sichabfinden mit starken, unerwarteten Gegensätzen im Leben von Klerus und Mönchtum das Wort geredet werden — auch hier liegt also echt christlicher Humor vor.

Lediglich der Vollständigkeit halber sei noch bemerkt, daß mit der

humorvollen Darstellung des Fehlerhaften keineswegs eine Anerkennung und schwächliche Duldung desselben gegeben ist: der echte Humor bekämpft nur die lieblose Ablehnung des Fehlenden vonseiten bitter urteilender und gerne verurteilender Mitchristen. So nimmt auch der Herrenrieder Kanoniker sich erbarmend seines Megingaud an und sucht ihm trotz der humorvoll gerügten Fehler die Achtung des Lebens zu erhalten. Wenn er z. B. die geradezu groteske Notiz bringt, Megingaud habe bei Erteilung der Weihen nicht selbst die Messe gelesen, sondern während der Messe eines Priesters die Ordinationen vollzogen, und wenn ihm die Ordinanden zuviel geworden seien, habe er gesagt, sie sollten sich zum — hl. Willibald scheren (Willibald ist Diözesanpatron) — dann staunen wir mächtig und finden die geistliche Eilfertigkeit allzu herb und viel zu derb getroffen, und noch ungleich schreckhafter wird das Erstaunen des Liturgikers, wenn der Autor keck behauptet: „Meiner Treu, mit diesen meinen Augen habe ich einige würdige Priester gesehen, die auf Ehrenwort versicherten, sie seien von ihm im Walde bei Würzburg (wohl Wülzburg bei Weißenburg) geweiht worden.“ Und doch ist selbst dieses irrtümliche Latein keine Satire; das beweist uns die nun folgende Bemerkung des Chronisten: Vielleicht war seine Weihe im Walde Gott angenehmer als die von manchen in der Kirche vorgenommene. Denn er war nur aller Ziererei abhold, sie aber schlucken unterm Mückenseihen ganze Kamele hinunter (Kap. 18, S. 258, 41). Der echte Humor der angeführten Stelle ist nach dieser Schlußbemerkung kaum mehr zweifelhaft. Der schalkhaft humorvolle Tadel steht im Solde der größten aller Tugenden, der Liebe, die dem Fehlenden leicht und ohne zu verletzen zur Erkenntnis der Armseligkeit verhelfen will, die aber auch die Ehre des Getadelten zu schützen weiß.

Am reichsten hat sich der Humor entfaltet in der mittelalterlichen Welt, weil sie ehrlich nach der Sonnenhöhe der christlichen Liebe verlangte, im Fluge zu ihr aber sich gehindert sah durch die aus der Vorzeit ererbte, schwer zu überwindende Leidenschaftlichkeit. Aber weil eben diese Welt fest verankert war im Optimismus der einheitlichen christlichen Weltanschauung, vermochte sie sich leicht in die Widersprüche des Weltgetriebes zu fügen; und dies gilt nicht nur vom mittelalterlichen Mönch, sondern auch vom Weltkind. Unsere Zeit ist arm an Humor, weil sie sich nicht mehr zur christlichen Weltanschauung erschwingen kann und weil die Liebe tot ist. Nur der schale Witz ist ihr geblieben, und wenn sie ihn belacht, verhöhnt sie damit sich selbst ob ihrer Geistesarmut und Willensschwäche!

Neues zur Frage der Mystik.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Die Literatur über das weite Gebiet der Mystik wurde neuestens durch eine Reihe beachtenswerter Schriften bereichert. Erwähnt seien nur die dritte, auf die Höhe des augenblicklichen Standes der Frage gebrachte Auflage der vortrefflichen „Einführung in die christliche Mystik" von J. Zahn[1] und das klare und gründliche Büchlein von M. Grabmann „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik"[2]. Auch die unter Leitung des bewährten Würzburger Religionsphilosophen G. Wunderle herausgegebenen „Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion" brachten im ersten und dritten Heft bereits zwei wertvolle Beiträge zur mystischen Frage[3].

Das zur Zeit bedeutsamste Werk kommt uns aus England. Es hat den Benediktinerabt Cuthbert Butler zum Verfasser, der durch seine Forschungen auf dem Gebiet der alten Mönchsgeschichte sich einen großen Namen erworben hat[4]. Der Titel „Westliche Mystik" wird noch genauer bestimmt durch die beiden Untertitel: „Die Lehre der heiligen Augustin, Gregor und Bernhard über die Beschauung und das beschauliche Leben" und „Vernachlässigte Kapitel in der Religionsgeschichte". Schon in seinem aufschlußreichen Buch „Benediktinisches Mönchtum" (1919)[5] kündigte er das neue Werk an. Die Art und Weise, wie er dort das mystische Leben der Benediktiner und insbesondere die mystische Lehre Kassians behandelte, ließ hier ein Werk von grundlegender Bedeutung für die Klärung der noch dunklen Frage nach dem Wesen der Mystik erwarten. Und unsere Erwartungen wurden nicht enttäuscht. Dem scharfen Forscherauge des Verfassers war es nicht entgangen, daß die abendländische Geistesart auch ihrer Mystik eine charakteristische Prägung gegenüber der östlichen gab. Er fand sie typisch in den heiligen Kirchenlehrern Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard und als Fortführung und Ergänzung in Johannes vom Kreuz.

Abgesehen von der ausnehmenden Bedeutung, die gerade dieses Werk für eine Wesensbestimmung der Mystik hat, veranlassen uns zwei Gründe, auf dasselbe ausführlich einzugehen: Ausländische Bücher werden dem deutschen Leser aus geldlichen Rücksichten immer schwerer

[1] Paderborn 1922, Ferd. Schöningh. [2] München 1922, Theatinerverlag. [3] Schuck, J., Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernard von Clairvaux und Lenz, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1922 u. 1923, C. J. Becker. [4] Western Mysticism. The teaching of St. Augustine, Gregory und Bernard on contemplation and contemplative life. Neglected chapters in the history of Religion. London 1922, Constable. [5] Siehe diese Zeitschrift 1921, S. 164 ff und 240 ff.

zugänglich. Dann aber bietet die dem Verfasser in hohem Maß eigene Geisteseinstellung seiner Nation auf die empirische und geschichtliche Wirklichkeit eine besondere Gewähr, daß uns hier aus dem wenig geklärten Gebiet der Mystik nur ganz zuverlässige Ergebnisse vorgelegt werden[1]. Neben einer klaren, übersichtlichen Methode empfehlen das Werk die nüchterne Sachlichkeit und weise Maßhaltung des Verfassers, die eher zuwenig als zuviel sagt.

Eine Einleitung (1—23) erläutert im allgemeinen Sinn und Bedeutung des Wortes „Mystik“, indem sie eine Reihe von Begriffsbestimmungen der Mystik aus alter und neuer Zeit wiedergibt. Nach Ablehnung all der mißbräuchlichen Anwendungen des Ausdruckes Mystik, werden zwei von katholischen Schriftstellern gegebene Begriffsbestimmungen „als Verwässerungen des eigentlichen Sinnes der Mystik“(2) bezeichnet: „Mystik ist Liebe zu Gott“, behauptet Joly in seiner Psychologie der Heiligen[2], und Louismet in seine Schriftenreihe über Mystik nennt Mystik „nur das christliche Leben auf hoher Stufe“[3]. Was all die großen Mystiker selber unter Mystik verstanden, will der Verfasser in dem für ihn bezeichnendsten und kürzesten Ausspruch des hl. Augustin finden: „Mein Geist erreichte das, was ist im Augenblick einer schauernden Schau“, mens mea pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus (Conf. VII, 17). Neuere Schriftsteller hätten denselben Gedanken in unserer Weise formuliert als „die bewußte, unmittelbare Berührung der Seele mit der überweltlichen Wirklichkeit“ (Scharpe). Aus dem Geist aller großen Mystiker heraus drückt ihn der Verfasser selber also aus: Mystik ist das erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein, experimental perception of God's Presence and Beeing (4). Diese Formulierung scheint mir den Kern dessen, was als Urbestandteil jedem echt christlichen mystischen Erlebnis innewohnt, am schärfsten herauszuschälen. Daß das erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein — cognitio Dei experimentalis — die eigentliche Wurzel ist, aus der die Mystik sich entfaltet, läßt der Verfasser eine Reihe von mystischen Schriftstellern aller Jahrhunderte selber aussprechen: Pseudo-Dionysius (5. Jahrh.), Richard von St. Viktor († 1173), Thomas von Aquino († 1274), Verfasser der „Wolke des Nichtwissens“ (14. Jahrh.),

[1] Die anderen, oben aufgeführten Schriften werden in einem eigenen Bericht ebenfalls behandelt werden. [2] Psychologie des Saints. 17 ième ed. Paris, Gabalda. [3] Aus dem Englischen übersetzt von Dr. P. Chrysostomus Schmid O. S. B.: 1. Die mystische Gotteserkenntnis. 2. Aufl. 2. Das mystische Leben. 3. Wahre und falsche Mystik. 4. Beschauung. St. Ottilien (Oberbayern), Missionsverlag.

seliger Johannes Ruysbroeck († 1381), Ludwig von Blois († 1566), Franz von Sales († 1622), Augustin Baker († 1641), Blaise Pascal († 1662), Mutter Isabella Druvelle († 1914). Ich greife beispielsweise nur zwei Vertreter heraus. In seinem „Geistlichen Spiegel" (Kap. 11) sagt Blosius von der mystischen Gottvereinigung: „Die Seele ist mit Gott vereinigt ohne jedes Zwischenglied und ist ein Geist mit ihm ... Sie erkennt Gott besser durch diese innigste Umarmung und Berührung, als die Augen des Leibes die sichtbare Sonne erkennen." Und der hl. Thomas unterscheidet in seiner Abhandlung De Veritate (qu. 18, 1) drei Wege zur Erkentnis Gottes: 1. Nach dem Sündenfall erkennen wir Gott nur im Spiegel durch die Geschöpfe. 2. Im Paradieseszustand bedurfte es dieses Mittels nicht. Gott wurde erkannt „durch ein geistiges Licht, das Gott dem menschlichen Geist (menti) eingoß; es war eine ausgeprägte Ähnlichkeit (similitudo expressa) des ungeschaffenen Lichtes." 3. In der visio beatifica wird Gottes Wesen in sich geschaut durch das Glorienlicht. Meines Wissens ist dies die einzige Stelle, wo die Grundsätze klar und im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis überhaupt formuliert sind, auf denen die mystische Beschauung in der Tat fußt. Das eigentlich mystische Schauen ist weder die gewöhnliche Erkenntnisweise noch die visio beata; es ist ein Mittelding zwischen beiden und steht wesentlich auf derselben Linie wie die Gotteserkenntnis Adams vor dem Fall.

Butler macht sich, wie er bemerkt, trotz psychologischer und theologischer Ungenauigkeiten Poulains in seinem bekannten Buch, dessen Grundaufstellung zu eigen: Das wesenhafte Merkmal der vollmystischen Zustände liegt in dem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen von Gottes Gegenwart in der Seele. Sein ganzes Buch brächte dafür eine „Wolke von Zeugnissen" bei. Diese Stellungnahme für den Leitgedanken der Poulainschen Auffassung von der Mystik ist umso bemerkenswerter, als Butler in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Mystik und gewöhnlichem christlichen Leben sich nachdrücklich für Saudreau[1] einsetzt.

[1] Übrigens lehnte erst vor kurzem noch (Revue d'Ascétique et de Mystique 4 [1923], 13, S. 74) Saudreau die Ansicht entschieden ab, als läge das Wesentliche der Mystik in einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen von Gottes Gegenwart. Es kann nun kein Zweifel mehr sein, daß er sich damit in Widerspruch setzt mit der ganzen mystischen Überlieferung. Es ist zu bedauern, daß der um die Neubelebung des Verständnisses für das mystische Leben so hochverdiente Spiritual durch Gründe, die nicht in der Sache selber liegen, diese ablehnende Haltung einnimmt. Er geht von der irrtümlichen Auffassung aus, als müßte jedes erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart visio beata sein. Das Gottschauen der Armen Seelen ist sicher nicht visio beata, vollzieht sich aber auch nicht mittelst Phantasiebildern.

Die Schriften der Mystiker können nach Butler unter einem dreifachen Gesichtspunkt betrachtet werden: 1. nach ihrem philosophischen und theologischen Gehalt, 2. nach der psycho-physiologischen Seite hin, 3. in ihrer Eigenschaft als religiöse Erfahrung. Es ist das maßgebend auch für die Untersuchung der mystischen Lehre der drei großen Kirchenlehrer. Sie füllt den ersten Teil des Werkes (23—195) aus.

Der alte Ausdruck für Mystik war Beschauung. Was ist Beschauung nach Augustin, Gregor und Bernhard?

1. Augustin: Als Quellen für die Augustinische Mystik werden angeführt: Die Bekenntnisse (VII und IX); die Erklärung des 41. Psalmes; von der Quantität der Seele (74—76); wörtliche Erklärung der Genesis (XII); Brief 147; gegen Faustus (XXII, 52—58); vom Gottesstaat (XIX; 1, 2, 19); Predigten 103 u. 104.

Aus diesen Texten leitet der Verfasser folgende Lehren ab: 1. Die Anschauung des Wesens Gottes ist das Los der Seligen des Himmels. 2. Hienieden schon ist eine Art Anfang, ein vorübergehendes Schauen himmlischer Dinge, ein erfahrungsmäßiges Wahrnehmen Gottes möglich. 3. Die entferntere Vorbereitung auf dieses anfangsmäßige Schauen, die „Beschauung" besteht in der Reinigung der Seele. 4. Die nähere Vorbereitung liegt in der Sammlung und in der Einkehr in sich selber. Es werden Texte beigebracht, die zeigen, daß Augustin selber solche mystische Erfahrungen hatte. Ein Überblick über die ganze Erkenntnislehre Augustins führt noch tiefer in seine Wesensbestimmung der Beschauung ein. Augustin bedient sich der Anschauungen und Ausdrücke des Neuplatonismus, wo er von der Beschauung spricht. Seine Lehre aber beruht trotzdem auf Erfahrung. Gegenstand der Beschauung ist Gott. Das mystische Erfahren Gottes dauert nur kurze Augenblicke. Ekstasen mit ihren psychophysischen Begleiterscheinungen scheinen Augustin fremd zu sein. Bleibt auch die visio beata dem anderen Leben vorbehalten, so war Augustin doch der Ansicht, daß nicht bloß ein Moses und Paulus ihrer vorübergehend sich erfreuen durften, sondern auch andere Sterbliche dieses Vorzuges teilhaftig werden können. Die Annahme Scharpes (Mysticism S. 94 f.), als unterschieden sich die selige Anschauung und das mystische Schauen nur dadurch, daß erstere bleibender Zustand, letzteres nur vorübergehender Akt sei, findet eine Stütze weder in Augustin noch in einem anderen der bestbeglaubigten Mystiker.

2. Gregor der Große: Während Augustin theoretisch-neuplatonisch eingestellt war, wandte sich das Denken Gregors mehr dem unmittelbar praktischen Leben zu. Seine Ausführungen über Beschauung

und mystisches Leben liegen ebenfalls zerstreut in seinen verschiedenen Schriften: Moralien zu Job; Homilien zu Ezechiel; Pastoralregel. Aus ihnen allen gewinnt man die Überzeugung, daß das Wesentliche der Beschauung in einem plötzlichen Aufstieg zu einer augenblicklichen Wahrnehmung des „unbegrenzten Lichtes" (incircumscriptum lumen) wie durch eine Spalte besteht. Als Vorbereitung auf das mystische Schauen nennt auch Gregor die Reinigung und Sammlung der Seele. Gregor schreibt ohne Zweifel aus tiefer persönlicher Erfahrung. Den Höhepunkt der Beschauung bildet ein augenblickliches Erfahren, ein vorübergehender Blick und Vorgeschmack der himmlischen Seligkeit. Das bloß Zeitweilige und die Kürze des Beschauungsaktes wird von Gregor ebenfalls betont. Er kennt die Ekstase, aber in ihren psycho-physischen Auswirkungen hat er sie wohl selber nicht erfahren.

3. Bernhard: Bei Augustin überwiegt bei weitem das Intellektualistische; bei Gregor ist es durch den stark praktischen Einschlag gemildert. Bei Bernhard tritt das Affektive als beherrschender Faktor hinzu. Leben und Leiden unseres Heilandes bilden den Mittelpunkt seiner religiösen Gegenstandswelt. Seine Mystik ist vor allem in den 86 Predigten über das Hohelied enthalten. Vorbedingung für die Beschauung ist bei Bernhard, wie bei Augustin und Gregor, die Entblößung des Geistes von allen Phantasiebildern und Sinneswahrnehmungen. Sie geschieht auf den beiden bekannten Wegen der Reinigung und der Versenkung der Seele in sich selber. Interessant ist die Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit, mit der Bernhard sein eigenes mystisches Erleben erzählt (bes. Cant. 74). Das unmittelbare Wahrnehmen der Gegenwart des „Wortes" ist ein ihm eigentümliches Erlebnis. Wie nachhaltig das Affektive bei Bernhard an Bedeutung gewinnt, können wir daraus schließen, daß er der „Beschauung des Verstandes" eine „Beschauung des Herzens" gegenüberstellt. Der Akt der Beschauung währt jedesmal nur eine kurze Dauer. Ein anderer Gedanke drängt sich bei Bernhard in den Vordergrund, der Pseudo-Dionysius sehr vertraut ist: Mystik als innere Umwandlung, Vergottung (deificatio) der Seele. Ein zweiter Ausdruck ging ebenfalls von Bernhard in die abendländische Mystik über: Die geistliche Vermählung (matrimonium spirituale). Er veranschaulicht in ihm den geistigen Vorgang der höchsten, hienieden möglichen Vereinigung mit Gott. Die bei dem heiligen Abt von Clairvaux häufig wiederkehrenden Worte excessus, mente excedere u. ä., das Aus-sich-herausgehen des Geistes, bedeuten nicht etwa die Ekstase im engeren Sinn, sondern drücken das Wesentliche im seelischen Vorgang der Beschauung aus.

Es bedarf der Loslösung der Seele vom Gedächtnis, von allen Bildern der Phantasie und der Sinne, um zur Reinheit der Engel aufzusteigen, die nicht an die Bilder der Körperwelt gebunden sind. Hienieden sieht und erkennt die Seele nur, wenn sie gleichsam durch die Fenster der Sinne schaut. In der Beschauung wendet sie sich um und tritt insofern aus dem Körper heraus, als sie mit dem Gegenstand der Beschauung unmittelbar sich verbindet. Dieses Aus-sich-herausgehen, sagt Bernhard, heißt allein Beschauung (Cant. 52). Nach Visionen, Offenbarungen, Ansprachen suchten wir in seinem persönlich mystischen Erleben vergebens. Nach Butler wäre „die Lehre Bernhards kategorisch, daß Gottes Wesen, so wie es ist, von niemand gesehen werden kann" (175). Schuck dagegen führt eine Stelle aus Bernhard an, wo es von Jakob heißt, daß er „den Herrn von Angesicht zu Angesicht" sah. Er verlegt das Unterscheidungsmerkmal zwischen der eigentlich mystischen Beschauung und der erworbenen Beschauung bei Bernhard darein, daß erstere auf derselben Linie mit der visio beata steht. Dieselbe Stelle (Cant. 18, 6), die Butler als bezeichnend für die Beschauung im vollen Sinn anzuführen scheint, deutet Schuck (73) auf die erworbene Beschauung.

Zusammenfassend hebt der Verfasser als besondere Merkmale der westlichen Mystik hervor: 1. Entgegen späteren Mystikern, die im mystischen Schauen das Dunkle, Unerkennbare, Unendliche schildern, ist für die drei großen abendländischen Kirchenlehrer Mystik eine „Offenbarung von Licht, Kenntnissen und Fülle" (180). Die von Scotus Erigena ins Lateinische übertragenen pseudodionysischen Schriften, die aber erst im zwölften Jahrhundert allgemeine Verbreitung im Abendland fanden, bewirkten den Wandel der Anschauung. 2. Die Mystik von Augustin, Gregor und Bernhard ist vorscholastisch. Sie systematisieren ihre Lehren nicht zu philosophisch-theologischen Abhandlungen. Sie geben bei Gelegenheit ihre eigenen Erfahrungen wieder, um andere auf den Weg der Beschauung zu leiten. 3. Die Mystik der drei Kirchenlehrer weiß nichts von Visionen, Ansprachen, Offenbarungen zu berichten. Der Verfasser fügt die interessante Bemerkung bei, daß diese Begleiterscheinungen der Mystik fast ausschließlich nur bei Frauen, wie Hildegard, Gertrud, Mechtild, Elisabeth von Schönau, Birgitta von Schweden, Angela von Foligno, Katharina von Siena, Maria Magdalena von Pazzi, Margareta Maria Alacoque, Katharina Emmerich sich zeigen. Es müßte offenbar etwas in der geistigen oder seelischen Anlage der Frau vorhanden sei, was sie gerade für diese Art von quasi-mystischen Erscheinungen empfänglich macht (184). 4. Die Mystik der drei Heiligen kennt auch keine

Ekstasen mit ihren psychophysischen Äußerungen, wie sie die hl. Theresia beschreibt. 5. Es fehlen auch alle Anzeichen von Selbsthypnose, wie sie etwa die Athos-Mönche zur Erlangung der mystischen Schau üben. 6. Augustin, Gregor und Bernhard äußern keinerlei Bedenken, als könnten bei der Beschauung dämonische Einflüsse im Spiele sein.

Augustins Mystik tritt allerdings im Gedanken- und Ausdruckssystem des rein intellektualistischen Neuplatonismus auf; sie ruht aber doch auf persönlicher Erfahrung. Gregor und Bernhard gehen mehr mit der Mystik Kassians zusammen, die in den benediktinischen Jahrhunderten (550—1150) das Abendland beherrschte. Sie ist auf das Praktische gerichtet, frei von allem Ungesunden, Außergewöhnlichen, Sektiererischen. Eine beherzigenswerte Bemerkung schließt den ersten Teil des Werkes: Kein Gebiet des religiösen Lebens sei so der Täuschung und dem Mißbrauch offen wie die Mystik. Die Kirche mußte wiederholt eingreifen. Trotzdem lehnte sie die Mystik an sich nie ab. Im Gegenteil: in ihren Heiligen pries sie die Mystik als die Blüte der Vollkommenheit. Bis in die neuere Zeit hätte die Mystik als die organische Vollendung des geistlichen Lebens gegolten. Mit Recht bezeichnet es Butler als ein Verdienst Saudreaus, diese Auffassung der Mystik wieder mit Nachdruck betont zu haben.

Der zweite Teil des Werkes enthält eine ebenso sorgfältig angelegte Untersuchung über Sinn und gegenseitiges Verhältnis von „beschaulichem" und „tätigem" Leben bei Augustin, Gregor und Bernhard. Wir legen nur die wesentlichen Punkte vor. Die Untersuchung bei jedem der drei Kirchenlehrer ist nach einem einheitlichen Schema angelegt: 1. Die zwei Leben 2. das beschauliche Leben ist besser 3. Sinn und Ziel der beiden Leben 4. die Beschauung ist allen zugänglich.

Die Unterscheidung des beschaulichen und tätigen Lebens reicht in die griechische Philosophie zurück. Von hier ging sie durch Klemens und Origenes in die christliche Lehre über. Über Kassian findet sie den Weg ins abendländische Mönchtum. Bei Augustin, Gregor, Bernhard kehrt sie in derselben Auffassung wieder. Erst Benedikt von Aniane im neunten Jahrhundert und Cluny im elften und zwölften Jahrhundert waren Anlaß, daß dem beschaulichen Leben ein anderer Sinn sich unterschob. Ein Leben, das in immer weiter ausgedehntem Chorgebet und Gottesdienst mit Ausschluß jeder anderen Beschäftigung aufging, galt als schlechthin beschaulich. Bernhard brachte die alte Auffassung wieder mehr zu Ehren. Durch ihn kam auch ein neues, gerade für unsere Zeit sehr wichtiges Moment in der Mystik zur Geltung. Der Gedanke nämlich, daß das beschauliche Leben in seiner

Vollendung in der Seelsorge und in Werken der Nächstenliebe sich auswirken muß. Johannes vom Kreuz kehrt zur morgenländischen Auffassung zurück, die vom beschaulichen Leben die äußere Tätigkeit ausschließt. So bahnte sich allmählich die Meinung an, als wäre Beschauung nur das Vorrecht einiger Auserwählten. Wir begrüßen die Entschiedenheit, mit der der Verfasser für eine Rückkehr zur abendländischen Auffassung der mystischen Lebensauffassung eintritt, wie sie Augustin, Gregor und Bernhard lehrten. Butler trifft den Kern der Frage, wenn er ihre Lösung abhängig macht, von dem, was man eigentlich unter Beschauung versteht. A priori kann sie nicht entschieden werden. Es gibt nur den einen Weg, den der Verfasser einschlägt: die kirchlich anerkannten Mystiker selber zu befragen. Butler unterscheidet auf Grund seiner Untersuchungen zwei Arten von Beschauung: eine niedere, gewöhnliche und eine höhere außergewöhnliche. Letztere decke sich mit der mystischen Erfahrung, deren Wesentliches das unmittelbare Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein ist. Sie decke sich ferner mit der „passiven" Vereinigung, deren höchster Grad die „geistliche Vermählung" bedeutet. Zu dieser Beschauung bedürfe es einer außerordentlichen Gnade Gottes. Die Seele könne sich darauf nicht einmal vorbereiten. Sie unterscheidet sich nicht bloß dem Grad, sondern der Art nach von der gewöhnlichen Beschauung. Es sei immer die gewöhnliche Beschauung gemeint, wenn die Beschauung als die selbstverständliche Vollendung des geistlichen Lebens bezeichnet werde. Sie sei auch ein Werk der Gnade, aber der gewöhnlichen, allen verliehenen Gnade. Darauf könne der Mensch im eigentlichen Sinn sich vorbereiten durch Selbstbeherrschung, Gebetsübung, innere Sammlung. Der Verfasser läßt keinerlei Zweifel darüber, was er unter den beiden Arten von Beschauung versteht. Sie sind ihm gleichbedeutend mit der bekannten Unterscheidung in erworbene und eingegossene Beschauung. Neuere Schriftsteller lehnten zwar diese Unterscheidung ab, aber mit Unrecht. Sie tauche zum ersten Mal wohl erst im fünfzehnten Jahrhundert bei Dionysius dem Kartäuser auf. Übrigens sei dies nebensächlich. Die Hauptsache sei, daß sie der Wirklichkeit entspreche und zur Klarheit der Begriffe führe. In der höheren Beschauung, wie sie Butler nach Augustin, Gregor, Bernhard darstellt, ist das als wesentlich enthalten, was Zahn (249) den außerordentlichen bezw. wunderbaren Phänomenen des mystischen Lebens, wie Ekstasen, Visionen usw. zuweist, also vom Wesen der Mystik ausschließt. Schuck in seiner vortrefflichen Monographie (78 f.) unterscheidet ebenfalls die beiden Beschauungsweisen, die art- und

nicht bloß gradverschieden voneinander seien. Mögen Butler und Schuck in der Ausdeutung des einen oder anderen Textes voneinander abweichen, darin stimmen sie überein, daß der Kern des eigentlich mystischen Seelenzustandes das erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein ist. Butler identifiziert mit Poulain die gewöhnliche oder erworbene Beschauung mit dem „Gebet der Einfachheit" (286). Poulain hätte nur darin Unrecht, daß er die erworbene Beschauung, also das „Gebet der Einfachheit" nicht zur Mystik zähle. Butler und Poulain stimmen in der Sache überein, nur über den Anwendungsbereich des Wortes Mystik gehen sie auseinander.

In einem sehr anregenden Schlußwort verbreitet sich der Verfasser über Wert und Glaubwürdigkeit der Aussagen der anerkannten Mystiker. Alle Mystiker erhöben einstimmig den Anspruch, daß die Seele in den mystischen Zuständen schon in diesem Leben in eine bewußte unmittelbare Beziehung zu Gott tritt. Wollte man dieses Selbstbekenntnis der Mystiker nicht gelten lassen, so müßte man gerade die am meisten charakteristischen Schriften der Mystiker als „glänzende Täuschungen" betrachten, die nur Wert für den Psychiater und den Religionsgeschichtler haben, z. B. die drei letzten Wohnungen der „Seelenburg" von der hl. Theresia.

Die Aussagen der Mystiker fänden ihre Bestätigung in der Heiligen Schrift und in der Theologie. Mystik sei im Grund nichts anderes, als das Bewußtwerden des Glaubens- und Gnadenlebens in der Seele (302). Wenn die moderne Psychologie das mystische Schauen aus dem Unterbewußtsein erkläre, so könnte man dem einen richtigen Sinn unterschieben. Alle Seelenkräfte wurzelten in der Geistigkeit der Seele (omnes potentiæ animae in una essentia animae radicantur. S. Th. I II, qu. 37, art. 1). Die Wesenheit, das Substanzielle der Seele aber ist nichts anderes, als was die Mystiker „Seelengrund, Seelenfünklein, obersten oder innersten Teil, feinste Spitze der Seele" usw. nennen. Der Verfasser berührt sich hier mit Grabmann, der früher schon im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" (XIV. [1900] 413 ff.) und neuestens in seiner obengenannten Schrift „Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik" (S. 48) diese Frage fachmännisch behandelt hat. Ich verweise übrigens auf die Texte, die Butler anführt. Die eigentliche Mystik trage übernatürlichen, aber nicht wunderbaren Charakter. Denn die Vollendung des christlichen Lebens sei die Gottesliebe. Die „geistliche Vermählung", der letzte mystische Zustand wirke sich aus im höchsten, hienieden erreichbaren Grad der

Gottesliebe. Der Verfasser hebt nachdrücklich hervor, daß Beschauung nicht Untätigkeit, sondern höchstgesteigerte Tätigkeit sei. Die sittlichen Auswirkungen der Mystik auf die Einzelseele wie auf die Gemeinschaft seien ungewöhnlich stark.

In einem Anhang wird noch die Frage aufgeworfen, ob es eine natürliche Ekstase gäbe, insbesondere von welcher Art die Ekstasen Plotins seien. Der Verfasser möchte das Vorkommen der Ekstase bei Menschen, die der Kirche und dem Christentum fernstehen, nicht verneinen. Er führt interessante Beispiele an, die ihm als Tatsachen gelten. Er bezweifelt nicht die Echtheit der Ekstasen Plotins.

Butlers Werk gehört sicher zu den bedeutendsten und wertvollsten Erscheinungen in der neueren Literatur über Mystik. Zu einer endgültigen Lösung der heute noch heiß umstrittenen mystischen Frage können wir meines Erachtens nur auf dem Weg von Einzeluntersuchungen gelangen, wie sie hier der gelehrte Benediktiner in mustergültiger Weise bietet. Er besitzt in seltenem Maß alle Voraussetzungen, uns die Lehre Augustins, Gregors, Bernhards über die Beschauung darzulegen. Seine Arbeit hinterläßt den Eindruck des Abgeklärten, geistig Ausgereiften und durchaus Zuverlässigen. Sie bildet einen sorgfältig zubereiteten Baustein im Fundament, auf dem sich eine Wesensbestimmung der Mystik erheben soll.

Es ließe sich vielleicht darüber streiten, ob es in jedem Betracht vorteilhaft war, die Lehren der drei großen Kirchenlehrer in das fertig mitgebrachte, fünfgliedrige Schema: 1. Vorstadien, 2. Selbsterlebtes, 3. der Akt der Beschauung, 4. Psychophysische Erscheinungen, 5. das Schauen Gottes einzubetten. Es können bei dieser Methode leicht wertvolle Einzelheiten und Unterschiede verwischt oder übersehen werden. Eine andere Frage ist allerdings, ob sonst die gemeinsamen Grundlinien eine so scharfe Ausprägung erhalten hätten, wie es gerade ein Vorzug des Butlerschen Werkes ist. Ich will nicht behaupten, das Werk wäre so allseitig abgeschlossen, daß es einer Ergänzung oder Erweiterung nicht mehr fähig wäre. Die Arbeit von Schuck zeigt, daß z. B. in die Bernhardinische Mystik noch manche feine Züge eingetragen werden können, wenn sie von der psychologischen Seite her untersucht wird. Darin scheint mir gerade die Bedeutung Bernhards für die Geschichte der Mystik zu liegen, daß bei ihm die Erlebnisseite und deren psychologische Beobachtung des mystischen Zustandes zum ersten Mal in ihrer ganzen Eigenart in Erscheinung tritt.

Eine Unklarheit zieht sich freilich durch das ganze Werk von Butler.

Sie betrifft das Verhältnis von mystischer Beschauung und seliger Anschauung. Nach der gewöhnlichen, erworbenen Beschauung hin wird die vollmystische Beschauung scharf abgegrenzt durch die Behauptung, daß beide voneinander nicht dem Grad, sondern der Art nach sich unterscheiden. Wie aber die höhere Beschauung von der visio beata sich unterscheidet, darüber erfahren wir nichts Bestimmtes. Es wird oft betont, daß Beschauung nach Art der visio beata hinieden eine Ausnahme, wenn nicht gar eine Unmöglichkeit bleibe. Auf jeden Fall wird sie nur äußerst selten und nur ganz vorübergehend verliehen. Die Texte und ihre Auslegung legen auf der anderen Seite den Gedanken nahe, die höhere Beschauung wäre nur der mindeste Grad der seligen Anschauung. Schuck nimmt in der Tat zwischen beiden nur eine Gradverschiedenheit an. Diese Unbestimmtheit und Unklarheit Butlers scheint mir ihren Grund in einer falschen Voraussetzung zu haben. Die Aussagen der Mystiker über das eigentlich mystische Schauen lauten zu bestimmt dahin, daß es sich um eine Erkenntnisweise mit Ausschaltung jeder phantasiemäßigen und begrifflichen Grundlage, also um eine Erkenntnisweise nach Art des reinen Geistes handelt. Dies allein berechtigt denn auch zur Annahme eines Artunterschiedes zwischen gewöhnlichem und vollmystischem Gebetsleben. Und nun die falsche Voraussetzung. Man hält dafür, daß eine Erkenntnisweise, die die Einbildungskraft und Sinneswahrnehmungen ausschaltet, visio beata sein müßte. Die Gleichsetzung von mystischer Beschauung mit seliger Anschauung bereitet aber zu große Schwierigkeiten. So läßt sich begreifen, daß man einfach in Abrede stellt, die mystische Beschauung wäre eine Erkenntnisweise nach Art des reinen Geistes. Lieber neigt man zur Ausflucht, die Mystiker meinten bloß, ihr Schauen wäre bildlos, in Wirklichkeit sei die Phantasie immer dabei beteiligt. Zur philosophischen Begründung wird der Grundsatz der aristotelisch-scholastischen Psychologie, daß die Seele die Form des Körpers sei. Im Anschluß an das Konzil von Vienne (1311—12) machte sich das fünfte Lateran-Konzil (1512—17) diese Formel zueigen, indem es erklärte: „Daß die Seele wirklich an sich und wesentlich die Form des menschlichen Körpers sei..." Es sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Seele mit dem Leib zu einer unmittelbaren und substanziellen Einheit verbunden ist. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Seele eine forma sui generis ist. Sie ist mit dem Leib zu einer Einheit verbunden, aber nicht wie etwa Wasserstoff und Sauerstoff zur Einheit des Wassers. Das geistige Wesen der Seele bleibt geistig trotz der Verbindung mit dem Leib. Das esse anima geht also in dem esse

cum corpore nicht auf. Es stände dies im Widerspruch mit der Geistigkeit der Seele. Aus der Verbindung der Seele mit dem Leib kann man also nicht schließen, daß die Seele ohne Wunder einer rein geistigen Tätigkeit überhaupt nicht fähig sei. Es darf daraus nur gefolgert werden, daß solange die Seele mit dem Leib verbunden ist, sie nie ausschließlich rein geistig tätig sein könnte. Tatsache ist — das Werk Butlers beweist es jeweils in einem besonderen Abschnitt —, daß die mystische Beschauung immer nur kurz dauert. Und dort, wo die Beschauung, wie nach der hl. Theresia in der „geistlichen Vermählung", zuständlich wird, geht gleichzeitig und harmonisch die Erkenntnisweise auf Grund der Phantasie vor sich. Diese Tatsache wäre ebenso wenig gegen die Einheit der Seele, als es die gleichzeitige Ausübung der pflanzlichen, tierischen und vernünftigen Funktionen durch eine und dieselbe Seele ist. Es gibt, wie der hl. Thomas für Adam annimmt, eine Gotteserkenntnis, die zwischen der aus den Sinnesgegebenheiten schöpfenden und der visio beata liegt. Und hier wird wohl auch die vollmystische Beschauung eingereiht werden müssen.

Es wäre an sich bedeutungslos, ob man mit Butler auch die erworbene Beschauung zur Mystik zählt oder ob man diesen Ausdruck nur der eingegossenen Beschauung vorbehalten soll. Es wäre nur ein Streit um Worte. Die Frage aber ist doch, ob man zwei Dinge, die sich der Art nach von einander unterscheiden, mit demselben Namen belegen soll. Der Logik entspricht es im allgemeinen nicht. Man könnte Mystik als Gattungsnamen einführen, der zwei artverschiedene Dinge, erworbene und eingegossene Beschauung, unter sich begreift. Da aber die Gebetsweise der erworbenen Beschauung von der gewöhnlichen Gebetsweise nur gradmäßig sich unterscheidet, so müßte man das Gebetsleben überhaupt als mystisch bezeichnen. Wenn man dies ablehnt, so wäre es ohne Zweifel folgerichtiger, Mystisches und Nichtmystisches von einander zu trennen wie man auch die höhere Beschauung von der erworbenen Beschauung und Betrachtung unterscheidet. Butler bezeichnet die höhere Beschauung als außerordentlich. Es ist aber nicht recht ersichtlich, welchen Sinn „außerordentlich" hier hat. Bedarf es zu dieser Beschauung einer außerordentlichen Gnadenhilfe im Sinn eines Charismas? Der Verfasser scheint es auszuschließen. Oder ist diese Beschauung nur deshalb außerordentlich, weil es in Wirklichkeit immer nur wenige waren und sind, die ihrer teilhaftig wurden? Sie stände dann in der Gnadenordnung Gottes also an sich in der Reichweite jedes Getauften. Die hohen Anforderungen aber, die hier an die sittliche Mitwirkung gestellt sind, werden in Anbetracht

der allgemeinen Schwäche der menschlichen Natur nur von wenigen erfüllt. Heiligkeit ist in diesem Sinn etwas Außerordentliches und doch wird sie von der Bergpredigt als Forderung an alle gestellt. Bei einer sorgfältigen Prüfung der Texte, die Butler aus Augustin, Gregor, Bernhard, Johannes vom Kreuz beibringt, kommt man zur Überzeugung, daß diese Mystiker die eingegossene Beschauung als außerordentlich ebenfalls nur in diesem Sinn verstehen. Auch hätte ich gewünscht, daß Butler sich weiter darüber ausgesprochen hätte, worin der Artunterschied der eingegossenen Beschauung wurzelt. Ob in einer artverschiedenen Seelenhaltung oder in einer artverschiedenen Gnade?

Den ausnehmend hohen Wert der Untersuchungen Butlers für eine Wesensbestimmung der Mystik erblicke ich vor allem darin, daß er in wissenschaftlicher Auswertung der mystischen Lehren von Augustin, Gregor, Bernhard und Johannes vom Kreuz zu dem Ergebnis kam: Das Wesentliche der Mystik liegt in dem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein. Wenn sich alle einmal auf diese Grundthese einigen könnten, dann wäre viel erreicht. Studien in der spanischen Mystik und in der griechischen Kirche führten mich zu demselben Ergebnis. Gott ist ein Geist. Wird er erfahrungsmäßig irgendwie wahrgenommen, dann kann es niemals durch Vermittelung von irgendwelchen Phantasiebildern geschehen. Erfahrungsmäßiges Wahrnehmen einer geistigen Wirklichkeit, die eines außen- oder innensinnlichen Mittels bedarf, bedeutet für logisches Denken einen unauflösbaren Widerspruch. Entweder findet ein erfahrungsmäßiges Wahrnehmen von einem geistigen Wesen nicht statt oder es vollzieht sich bildlos d. h. rein geistig. Es braucht an sich nicht unmittelbar zu sein, aber es kann nur durch das Mittel der geistigen Natur des Erkennenden geschehen. Solches Erkennen aber vollzieht sich rein geistig. Wer eine rein geistige Erkenntnisweise der Seele während ihrer Leibverbindung ohne ein Wunder für unmöglich hält, der muß folgerichtig die Ansprüche der Mystiker für Selbsttäuschungen halten. Denn entweder haben sie im mystischen Zustand — mit Butler zu reden — eine erfahrungsmäßige Wahrnehmung von Gottes Gegenwart und Sein, dann ist ihre Seele als reiner Geist tätig. Oder aber sie sind im mystischen Schauen nicht rein geistig tätig, dann nehmen sie Gottes Gegenwart und Sein nicht erfahrungsmäßig wahr. Trifft das zweite Glied des Entwederoder zu, dann wähnen die Mystiker bloß, Gottes Gegenwart und Sein unmittelbar wahrzunehmen. Sie sind also das Opfer einer großen Selbsttäuschung. Es braucht wohl auch nicht wiederholt zu werden, daß rein geistige Tätigkeit

der Seele in der mystischen Beschauung nicht der Visio beata gleichzusetzen ist. Und jedes übernatürliche Erkennen, das nicht Visio beata ist, kann des Glaubens nicht entbehren. Auch der höchste Grad mystischer Beschauung ruht noch auf dem Glauben. Dies erfahrungsmäßige Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein fällt auch nicht unter den Ontologismus, den die Kirche verurteilt hat. Es handelt sich um zwei wesentlich verschiedene Tatbestände. Das Vatikanische Konzil nahm übrigens Abstand von einer ausdrücklichen Verwerfung des Ontologismus. Der Berichterstatter der Deputatio Fidei, Bischof Gasser war nämlich der Ansicht, daß in dieser Frage das Wahre vom Falschen nur um Haaresbreite abstehe. Sie bedürfte wegen ihrer Wichtigkeit noch eines besonders vertieften Studiums. (Coll. Lac. tom. VII, col. 153).

Die Protestanten und wir.

Von P. Daniel Feuling (Beuron).

Auf der Heidelberger Tagung des katholischen Akademikerverbandes im letzten Herbst sprach Professor Dr. Engelbert Krebs in mehreren Vorträgen über das Einigende und Trennende in katholischer und protestantischer Frömmigkeit. Diese Vorträge sind nun im Druck erschienen[1]. Gegenstand und Art der Behandlung drängen uns, die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die kleine Schrift zu lenken.

Wir Katholiken hatten seit unvordenklichen Zeiten allen Grund, uns über die Unkenntnis und die Mißverständnisse zu beklagen, die bei unseren getrennten christlichen Brüdern über unseren Glauben und unsere Frömmigkeit fast allgemein herrschten. Aber wir selbst begnügten uns zu sehr damit, Entstellungen und Angriffe von der anderen Seite zurückzuweisen, wir dachten zu wenig daran, das viele Schöne und Gute, das die wenn auch verstückelte christkatholische Wahrheit und die göttliche Gnade dort wirkt, zu kennen und freudig anzuerkennen. Vielleicht war es manchmal eine falsch verstandene Apologetik, die unsere Augen weniger sehend machte. Jedenfalls vergaßen wir über dem Trennenden oft genug das Einigende und die Früchte der göttlichen Wahrheiten und Kräfte, die sich auch drüben mehr oder weniger reichlich finden. Gewiß, wenn es galt, falsche Deutungen der katholischen Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche[2] zurückzuweisen, so sprachen und schrieben wir im allgemeinen und meist recht theoretisch über die Wahrheit und Gnade, die unter den Getrennten am Werke ist; aber kamen viele von uns dazu, auch die Folgerung zu ziehen und sich wirklich von Herzen zu freuen über das Große und

[1] Die Protestanten und wir. Einigendes und Trennendes. (Der katholische Gedanke, Band IV.) München 1922, Theatiner-Verlag.

[2] Vgl. unsere Aufsätze „Die Zugehörigkeit zur Kirche" und „Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche", Bened. Monatschrift III (1921) 34 ff 150 ff.

Herrliche, das Gottes Güte auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche bei allen denen wirkt, die guten Willens sind und ohne es zu ahnen zur Seele der Kirche gehören? Gerade vom Innersten unseres Glaubens und Besitzes aus betrachtet, mußte uns jegliches Gute und Schöne bei den getrennten Brüdern zu einem innigen „Gott sei Dank“ antreiben, mit dem sich freilich ein ebenso inniges und noch viel innigeres „Gott sei Dank“ verband für all die unschätzbaren Güter und Gnadenmittel, die wir als Kinder der katholischen Kirche vor allen anderen voraushaben: nicht durch unser Verdienst, sondern durch Gottes unverdiente Gnade.

Engelbert Krebs sucht nun den Weg zu weisen, auf dem wir in diesen Dingen Versäumtes nachholen sollen und wollen. Er hat es in solch liebevoller Weise getan, daß der teilnehmend lesende Katholik wie mit Urgewalt zu jenem doppelten „Gott sei Dank“ gedrängt wird. Darum haben wir das Büchlein mit so tiefer, dankerfüllter Freude gelesen und möchten es von vielen gelesen und gewürdigt finden.

Auf drei verschiedenen Gebieten geht Krebs dem Einigenden und Trennenden nach: auf dem Gebiet des Glaubens an das Gotteswort, auf dem des Gebetes und Gottesdienstes, endlich auf dem der Liebe und Liebestätigkeit. Wo er in diesen Dingen das protestantische Leben schildert, tut er es fast ausschließlich mit Zeugnissen, die von Protestanten stammen, sei es in Schrift, Brief oder vertraulicher mündlicher Aussprache. Es kommt dabei erfreulich viel Einigendes zu Tage. Zunächst natürlich da, wo es sich um positiv-gläubige Protestanten handelt. Aber auch bei solchen, die in Lehre und Glauben viel weiter als diese vom katholischen Offenbarungsgut abgerückt sind, findet sich noch manches übernatürliche Erbgut, mehr oft, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Krebs zeigt dies beispielshalber in anschaulicher Weise bei der Hochschätzung der Protestanten für die Hl. Schrift, bei der Pflege des Gebetslebens, bei der unter den Protestanten mehr und mehr erwachenden Liebestätigkeit. Vielleicht hätte Krebs da und dort in seiner so liebevoll-warmen Darstellung noch anerkennender sein dürfen. Der unbefangene katholische Beobachter wird ruhig zugeben, daß wir Katholiken in jenen Dingen, die unsere protestantischen Mitchristen aus der katholischen Zeit bewahrt oder doch wiedererweckt haben, von ihnen manches lernen, zu manchem uns aneifern lassen, in manchem uns das lebendige Empfinden wieder wecken lassen dürfen. Ich erwähne die praktische Wertschätzung, Lesung und Auswertung der Hl. Schrift, die bei uns gerade infolge der Betonung des Trennenden im Glauben auch heute noch sehr weit hinter dem wünschenswerten Maße zurückbleibt. Auch mancher katholische Priester könnte da von einfachen und gebildeten Protestanten lernen, wie die katholische Lehre von der Hl. Schrift sich in Leben und Tat umsetzen soll. Ich weise auch auf die Tatsache hin, daß in manchen Zweigen der Liebestätigkeit, z. B. in der Trinkerfürsorge, protestantische Gruppen für uns Katholiken vorbildlich geworden sind.

Neben dem Einigenden hebt Krebs auf den verschiedenen Gebieten stets auch das Trennende hervor. Mit Recht. Nur so konnte dem

gegenseitigen Verständnis wirklich gedient werden. Bei der Besprechung des Trennenden — er betont hauptsächlich die Amtsvollmachten der Kirche: das Lehr-, Priester- und Hirtenamt — weiß Krebs in zutreffender Weise zu zeigen, wie der Protestantismus einerseits gerade von dem, was er ablehnt, doch noch unbewußt getragen ist, andererseits seine tiefsten und verhängnisvollsten Schwierigkeiten eben aus seiner Ablehnung der drei großen kirchlichen Amtsvollmachten heraus gebiert. Kann die Darstellung des Einigenden vor allem den Katholiken über das Leben der getrennten Brüder belehren, so wird die Behandlung des Trennenden vor allem dem Protestanten, der offenen Blickes ist, zum Nutzen werden, freilich auch den Katholiken seines katholischen Glaubens und Lebens in erhöhtem Maße froh werden lassen. Denn mancher Katholik, namentlich mancher gebildete Katholik hat es nötig, sich die Augen öffnen zu lassen über den positiven Sinn und die fördernde Kraft gerade der göttlichen Amtsvollmachten der Kirche und sich freizumachen von der törichten Furcht, als ob in der Hingabe an die Kirche eine Bindung an Menschen gelegen wäre und nicht vielmehr die stärkste und sicherste Erhebung zu Gott und zum Göttlichen.

Wägt man das Einigende und Trennende vom Standpunkte des katholischen Glaubens aus gegeneinander ab, so ergibt sich eine für uns tröstliche Wahrheit: ungleich tiefer und stärker als das Trennende ist das Einigende zwischen uns und den von uns getrennten Mitchristen. Denn das Trennende fällt viel mehr in das Gebiet der Mittel zum Ziele, als in das Ziel und die Grundrichtung zum Ziele hin. Das Trennende liegt darin, daß drüben einzelne Tatsachen und Wahrheiten der göttlichen Heilsordnung verkannt oder geleugnet werden, das Einigende aber liegt vor allem in der letzten Gesinnung des auf Gott als das übernatürliche Lebensziel und Heilsgut gerichteten Willens und Gemütes. Wo immer der Glaube an Gott, die Hingabe an Gottes Vorsehung, die Bereitschaft zur Annahme des ganzen göttlichen Wahrheitswortes und zum Tun des ganzen göttlichen Willens gewahrt sind, da ist trotz aller aus Unkenntnis und Mißverstand kommenden Trennung katholischer Glaube, zwar nicht vollentfalteter, aber keimhafter katholischer Glaube, fides implicita, und göttliche Gnade, wenn auch nicht der Genuß aller Gnadenmittel; da ist, soweit das aufrichtige Streben reicht, Einigung in Gott und Überwindung des Trennenden durch den übernatürlichen Wahrheitswillen und die übernatürliche Wahrheitstat. Das ist die katholisch-dogmatische Betrachtung des Sachverhaltes, die keine, auch nicht die kleinste Wahrheit verwischt und ihrer Bedeutung entkleidet, die aber die Rangordnung von Ziel und Mittel, von unbedingt und bedingt Notwendigem anerkennt und deshalb die gottverbindende Glaubens- und Liebesgesinnung auch dort noch sieht und begrüßt, wo aus menschlicher Schwachheit, doch ohne eigentliche Schuld die Erkenntnis und das Tun der Wahrheit im einzelnen verkürzt und beeinträchtigt sind. Und darum quillt aus dem richtig verstandenen katholischen d. i. allumfassenden Glauben auch die katholische, allumfassende Liebe, die auch noch denen gehört, die äußerlich von uns getrennt doch Gott und Gottes Wahrheit meinen und wollen.

Kleine Beiträge und Hinweise

Neuere Opfertheorien.*

Aus dem heißen Ringen der katholischen Theologen um eine befriedigende Erklärung des inneren Wesens der heiligen Messe erwuchs in den letzten Jahren eine nicht geringe Zahl von Schriften. Von den bedeutenderen Versuchen, in das Wesen des Meßopfers einzudringen, verdienen die zwei folgenden eine besondere Beachtung.

1. Das Opfer ist eine Gabe an Gott, aber nicht eine äußere, dingliche, d. i. eine vom Opfernden verschiedene Gabe. Eine Gabe an Gott kann nur die „ethische Selbsthingabe der vernünftigen und freimächtigen geschöpflichen Person an ihren Schöpfer" sein (226). Der erste Opferzweck ist die Verherrlichung Gottes, der sekundäre die Begnadigung, die Bereicherung des Opfernden. Von diesem Opferbegriff aus behandelt ten Hompel die Opfergeschichte. Das Opfer des gefallenen Menschen ist notwendigerweise ein Destruktionsopfer. Die Opfer vor Christus insgesamt, auch die des Alten Testamentes, waren nur Opferversuche, ein Opferersatz (95). Ein wahres, wirksames Opfer war erst Christi Opfer am Kreuz. Der verklärte Christus gibt sich immerfort dem Vater als „todesfreie Opfergabe" (228) hin und vollzieht so das himmlische Opfer. Das eucharistische Opfer ist „die der irdischen Kirche angepaßte Form des himmlischen Opfers" (150). In der heiligen Messe machen die Gläubigen durch das Wandlungswort des irdischen Priesters Christus in ihrer Mitte gegenwärtig, „um durch Hingabe ihrer selbst in Christi ständiges vollkommenes Selbstopfer mit ihm vereinigt sich opfernd dem Vater hinzugeben und im Mahle dieses Opfers durch Christus das Leben zu empfangen" (229).

Der Verfasser rückt in anerkennenswerter Weise die heilige Messe in den Mittelpunkt des christlichen Lebens. Die Darlegungen imponieren durch die tiefe Spekulation, die Entwicklung der Begriffe, die alle Teile verbindende Konsequenz und durch die verständliche Sprache. Es weht ein frischer Zug zu vertiefter, alles Äußerliche abstreifender Erfassung der Dinge durch das Buch.

Gleichwohl dürfte die neue Opfertheorie in ihrer Gesamtheit, ja in ihrem tiefsten Kern, nicht annehmbar sein. Ist das Opfer wesentlich nur Selbsthingabe, nicht Hingabe einer vom Opfernden verschiedenen Gabe, dann können die Gläubigen in der heiligen Messe konsequenterweise — und ten Hompel zieht die Konsequenz unverblümt — wohl sich selber mit Christus, aber niemals diesen selbst als ihre Opfergabe Gott darbringen. Damit ist das tiefste Wesen der heiligen Messe verkannt. In der heiligen Messe findet sich ein dinglicher Opferakt: wir opfern etwas von uns Verschiedenes, wenn auch mit uns geheimnisvoll Verbundenes und vor Gott unsere Stelle Vertretendes, Christus unter den Gestalten von Brot und Wein. Eine Opfertheorie, welche diese Tatsache nicht begründen kann, ja sie in Abrede zu stellen genötigt ist, kann nicht die richtige sein. Daß der Verfasser mit seiner Meßopfertheorie mit fast allen Theologen, auch mit St. Thomas, in Widerspruch steht, fühlt er selber. Vom Aquinaten meint er, er habe sich über das eucharistische Opfer mehr gelegentlich als grundsätzlich geäußert, ja er sei in seinen Anschauungen über das Opfer überhaupt nicht immer ganz konsequent (179, Note). Eine weitere Konsequenz seines Opferbegriffes ist die, daß die ganze Menschheit vor Christus, Juden und Heiden, nie ein wahres, wenn auch nur unvollkommenes Opfer dargebracht haben (man vergleiche

* **Ten Hompel, Max, Das Opfer als Selbsthingabe** und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi (XII u. 230 S.) Freiburg 1920, Herder.

De la Taille, S. J., **Mysterium fidei.** De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes 50, in tres libros distinctae. (XV u. 663 S.) Parisiis 1921, apud Gabriel Beauchesne.

dagegen P. Schmidt S. V. D. im Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel, Mödling 1922, „Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien“). Der Kanon der römischen Messe legt in dem supra quae nach der heiligen Wandlung eine andere Wertung des Opfers Abrahams und Melchisedechs nahe. Der tiefste Fehler der Opfertheorie ten Hompels liegt unseres Erachtens darin, daß er den freien Akt des Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott, kraft deren auch er in sich schon unter das Eigentumsrecht und die absolute Herrschaft Gottes fällt, nicht genügend erfaßt. Der Unterschied von Person und Sache bleibt vollkommen bestehen, wie der Verfasser ihn so lichtvoll entwickelt. Aber der Schluß, daß die freimächtige Willenstat des Menschen eine Gabe an Gott sein könne, eine Sache dagegen nicht, weil Gott über diese ein Herrschaftsrecht habe, ist unberechtigt: er setzt voraus, daß der geschöpfliche freie Willensakt nicht schon seinem ganzen Wesen nach Gott zu eigen gehöre (vgl. Scheeben, Dogmatik I § 103). Die Leugnung der Möglichkeit eines dinglichen Opfers, gestützt auf die Gründe ten Hompels, führt konsequenterweise auch zur Leugnung des Opfers als Selbsthingabe.

2. Das stattliche zweite Werk trägt das Motto: Missae sacrificium ... est ... dominicae passionis ... repraesentatio atque simul ... oblatio« (Petrus Canisius). Es zerfällt in drei Bücher: 1. de sacrificio Dominico (1—180); 2. de sacrificio ecclesiastico (183—472); 3. de sacramento (475—650). Eine eingehendere Beweisführung für die reale Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarsakrament übergeht der Verfasser bewußt (VII). Staunenswert ist seine Kenntnis der Väter und Theologen. Nicht selten führt er auch schismatische Theologen, wie Nikolaus Cabasilas, Simeon von Thessalonich an. Die Methode ist scholastisch, die Sprache fließend und gefällig. Der laufende Text wird durch reiche Anmerkungen in kleinerem Druck ergänzt und erläutert. Die Ausstattung des Werkes verdient alle Anerkennung.

Abweichend von der üblichen Behandlung des Stoffes beginnt der Verfasser mit der heiligsten Eucharistie als Opfer, nicht als Sakrament. Zu einem wahren Opfer genügt es, »ut offeratur aliquid aut tanquam immolandum aut tanquam immolatum (12). Oblatio und mactatio können im Opferakt, müssen aber nicht zeitlich auseinanderliegen. Das Opfer erfährt eine doppelte Vollendung; die Annahme von seiten Gottes (acceptatio) und die Teilnahme am Opfer von seiten der Opfernden, das Opfermahl (participatio).

Gestützt auf diesen Opferbegriff behandelt Verfasser im ersten Buch das Opfer Christi im Abendmahlssaale und am Kreuze. Er unterscheidet genau die Darbringung (oblatio) von der Schlachtung (immolatio). Beim letzten Abendmahle brachte Christus sacerdotaliter sich selbst dar zur Schlachtung am Kreuze ut immolandus oder ad ipsam immolationem crucis« (82). Das Abendmahlsopfer ist numerisch dasselbe wie das Kreuzesopfer: oblatio »una numero ... facta in coena et perfecta in passione« (104). Abendmahls- und Meßopfer unterscheiden sich wie die Darbringung der erst zu schlachtenden und der schon geschlachteten Opfergabe: beide aber haben ihre Vollendung in der Schlachtung am Kreuze (104).

Das Opfer Christi ist mit der Darbringung im Abendmahlssaal durch Christus und mit der Schlachtung am Kreuze durch die Juden so vollendet, daß ein ferneres Opfern von seiten Christi unmöglich ist. Eine weitere Vollendung des Opfers Christi erfolgt von seiten Gottes, indem dieser es annimmt, nämlich in der Auferstehung und Himmelfahrt Christi. So ist Christi Opfer verewigt, nicht als aktives Opfern, sondern als sacrificium passivum, »in esse hostiae acceptatae« (143). In diesem Zustand der durch das einmalige Opfer erworbenen Verklärung der menschlichen Natur Christi besteht das (passive) himmlische Opfer Christi. Christus wird in seinem Opferzustand nicht formell durch die verklärten Wundmale (Thalhofer) erhalten, sondern durch die Verklärung selbst (173). Ferner ist Christus in der Verklärung unser Mittler, Fürsprecher (Röm 8, 34; Hebr. 7, 25) nicht, indem er für uns bittet, nicht indem er anbetet, sondern einzig dadurch, daß er ewig in dem Fleische, in dem

er sich geopfert hat, vor Gott steht (167). Deshalb vollzieht er bei seinem himmlischen Opfer auch keinen irgendwie formellen Opferakt: sein Opfer besteht eben darin, quod ex oblatione sua temporali una, valida in aeternum, manet Deo in perpetuum sacer seu theothytus« (180). Christus muß also, wenn wir ihn in der heiligen Messe opfern, nicht erst eine Opfergabe werden, da er bereits eine solche ist.

Damit ist das zweite Buch, das über das Meßopfer handelt, vorbereitet. Das Meßopfer ist eine symbolische, mystische Schlachtung. Geopfert wird von uns in der heiligen Messe die Opfergabe des himmlischen Opfers; dabei setzt nicht Christus, sondern nur wir setzen einen neuen Opferakt. Christus opfert in der heiligen Messe nur insofern, als meine Opferhandlung virtuell von ihm ausgeht (in quantum oblatio mea virtualiter ab eo procedit 296). Die heilige Messe ist ein unblutiges Opfer, ohne Schlachtung, ein Gedächtnis des Kreuzesopfers, aber doch zugleich ein wahres Opfer, wahr deshalb, weil »in sacramento, quo effigies seu commemoratio passionis exhibetur, continetur ipse Christus relictus ex passione sua in vero statu hostiae per gloriam consummato; et secundo, quod ipsa immolatione sacramentali, per nos iterata, involvitur et peragitur vera nostra (nicht Christi) oblatio demonstratae hostiae« (303). So ist die heilige Messe ein wahres Opfer, wenn in ihr auch keine Schlachtung stattfindet. Eine solche ist einmal durch die Kreuziger vorgenommen worden. Wir bringen in sinnlich wahrnehmbarer Weise die einmal in Wahrheit geschlachtete Opfergabe dar (ebd.). Das zweite Buch schließt ab mit der Behandlung der Fragen über die Früchte der heiligen Messe und über die heilige Messe der von der Kirche ausgeschlossenen Priester.

Das dritte Buch behandelt die Fragen, ob die heiligste Eucharistie ein Sakrament sei und wie sich in ihm die Elemente des Sakramentes vorfinden; sodann die Frage, ob der Empfang der heiligsten Eucharistie notwendig sei und endlich, wie Christus im heiligsten Sakrament gegenwärtig werde. Der Verfasser tritt für die altthomistische Konversivtheorie ein.

Ein ungeheuer reiches positives und scholastisches Material. In der Frage nach dem Wesen der heiligen Messe und nach ihrem Verhältnis zum Kreuzesopfer Christi geht der Verfasser einen in etwa neuen Weg. Nach ihm gibt es eine wahre Opferhandlung, die nicht zugleich und wesentlich eine immolatio einschlösse: oblatio und immolatio können in ein und demselben Opfer getrennt werden. Wie das Abendmahl, so ist auch das Meßopfer ein Sühnopfer ohne Schlachtung, das Kreuzesopfer eine wahre Schlachtung, von der die oblatio im Abendmahlsopfer und in den Meßopfern zeitlich getrennt ist. Das Opfer, d. h. die Opferhandlung Christi ist numerisch eine, von seiten Christi nicht mehr wiederholbar; die Opferhandlungen in den verschiedenen heiligen Messen aber sind numerisch verschieden, nicht von seiten des nur virtuell opfernden Christus, sondern von seiten der Opfernden, d. i. der numerisch verschiedenen Priester und der numerisch verschiedenen Meßfeiern durch die einzelnen Priester (299). Der Verfasser fordert für das Opfer eine dingliche Gabe, ebenso ist dem Meßopfer die Doppelkonsekration wesentlich.

Die dornenvolle Frage nach der numerischen oder nur spezifischen Identität der Opferhandlung Christi am Kreuze und in der heiligen Messe dehnt der Verfasser auch auf das Abendmahlsopfer und das himmlische Opfer Christi aus. Er verteidigt die numerische Identität, geht aber nicht den Weg derer, die einfachhin voraussetzen, ein vor 1900 Jahren vollzogener Akt könne heute und ungezählte Male wiederholt werden und bleibe doch der Zahl nach immer ein und derselbe; er geht auch nicht den Weg, den andere vorschlagen: „Wie der wirkliche Christus in den heiligen Gestalten sakramental vervielfältigt wird und doch numerisch eins bleibt, so wird auch sein Opfer am Kreuze ... sakramental vervielfältigt und als Handlung noch einmal vollzogen ... ohne daß die numerische Einheit ... darunter leide“ (P. Klein im Pastor bonus XXXV 1922/23 S. 190). Und mit Recht. Eine bloß spezifische Identität will er mit vielen Theologen nicht als genügend anerkennen, weil sonst Christus seinen

Opferakt wiederholen müßte, was mit Hebr. 9, 12, nach manchen auch mit den Worten des Konzils von Trient (sess. 22, cap. 2) nur schwer in Einklang zu bringen schiene. Was tut der Verfasser? Er ändert den bisherigen Opferbegriff um, indem er die alte Auffassung verläßt, derzufolge »oblatio dicitur, quando res integra et immutata offertur, sacrificium vero, cum res immutatur in ipsa oblatione« (Salm. de incarn. disp. 51. dub. 1. n. 1.). Der von de la Taille zugrunde gelegte Opferbegriff bricht mit der Tradition. Nur um diesen Preis kann der Verfasser die numerische Identität des Kreuzesopfers und des Meßopfers, d. h. der Opferhandlung von seiten Christi, verfechten. Zu diesem Zweck muß er das Schriftwort: „Er (Christus) lebt ja immerdar, um für uns einzutreten" (ad interpellandum pro nobis, Hebr. 7,25) so deuten, daß der verklärte Christus beim Vater nicht bittet (orat) noch anbetet (adorat), also keinen neuen Opferakt setzt. Die Untersuchung der Eucharistie als Opfer, bevor sie als Sakrament behandelt ist, wird durch den Opferbegriff des Verfassers bestimmt. Für den hl. Thomas ist die heilige Messe wesentlich eine sakramentale Schlachtung. De la Taille gibt diesen Begriff auf; daher die abweichende Behandlung des Stoffes.

So sehr das Werk in vielen seiner Teile befriedigt, so bleiben gegen die Opfertheorie, die in ihm vorgelegt wird, doch ernste Bedenken bestehen. Der Theologe wird jedoch das reichhaltige, alle eucharistischen Fragen eingehend behandelnde Werk, mit größtem Nutzen gebrauchen können. Es sei deshalb angelegentlichst empfohlen.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Vom Weltfrieden in der Weltkirche.

Zwei Broschüren, ungleich in ihrem äußeren Gewand, aber innerlich gleich in ihren Zwecken meinen wir hier: Die eine kommt aus der Hauptstadt der Christenheit, die andere aus Bayerns Hauptstadt.

Auf Bitten einiger orthodoxen Russen hat P. d'Herbigny den katholischen Standpunkt über „die Einheit in Christus"[1] oder besser gesagt Wiedervereinigung in Christus dargelegt. Der Verfasser zeigt, wie durch die Politik die ursprüngliche Einheit der Kirche gesprengt wurde. Namentlich weist er das für das große orientalische Schisma nach. Die Wiedervereinigung dagegen sei nicht Sache der Politik, sondern des Gebetes und eifrigen Studiums. Es sei ein falscher Standpunkt, den Anschluß an Rom zu verzögern unter dem Vorwand, als Außenstehender könne man besser eine Massenbekehrung einleiten. Jeder, der die Wahrheit erkennt, ist damit auch verpflichtet, ihr zu folgen. Den Hauptinhalt der Schrift bildet der Nachweis des römischen Primates, wobei auch sonst weniger bekannte russische Literatur herbeigezogen wird.

Der Theatiner-Verlag hat sich zum Ziel gesetzt, der katholischen Kirche zu dienen und mitzuarbeiten am wahren Frieden der Völker. Es entsprach daher einem inneren Bedürfnis des Leiters, die Friedensenzyklika Pius' XI.[2] in die Sammlung des Verlages aufzunehmen und ihr gleichsam einen Ehrenplatz anzuweisen. Wenn J. K. Huysmans irgendwo vom Luxus für Gott spricht, so könnte man hier von einem Luxus für die Kirche und für die Idee des Weltfriedens reden. In einem großen, feierlichen Format werden die Worte des Papstes lateinisch und deutsch den Lesern geboten. Dem Urtext gegenüber steht die Übersetzung, so daß man ihn Wort für Wort vergleichen und sich überzeugen kann, daß der Übersetzer Sinn und Geist des Urtextes wiedergibt. Die Übersetzung ist am Rand mit kurzen Stichworten versehen, so daß man die Gliederung der Enzyklika klar vor Augen hat. Die ganze äußere Ausstattung zeugt dafür, daß die Rundschreiben der Päpste keine Flugblätter sind, sondern römische Werke, die durch Jahrhunderte dauern. P. Amandus G'sell (Beuron).

[1] d'Herbigny, M., S. J., L'Unité dans le Christ. [Orientalia II, 1.] Roma 1923, Pontificio Instituto Orientale. [2] München 1923, Theatiner-Verlag.

Bücherschau

Philosophie

Sawicki, Dr. Franz, Lebensanschauungen alter und neuer Denker. 1. Das heidnische Altertum. 2. Die christliche Antike und das Mittelalter. 8° (je VIII und 176 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Grpr. je M. 2.50.

Nicht eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Philosopie will der Verfasser geben. Nur die Knotenpunkte philosophischen Denkens, in denen gleichsam alle Strahlen zusammenlaufen und von denen alle schöpferischen Gedanken ausgehen, sollen um so schärfer herausgearbeitet werden. Die Verbindungslinien untereinander ergeben sich von von selber. Leben und Lehre der einzelnen Denker sind auf Grund der neuesten und besten Forschungen in der Geschichte der Philosophie dargestellt und gewürdigt. In schöner Abrundung und in warmem persönlichen Ton entfalten sich vor uns die einzelnen Bilder. Sprachlich passen sie sich trefflich dem modernen Empfinden an.

Der erste Band zeichnet uns Buddha, Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoa, Epikur und Plotin. Wir werden so der Reihe nach eingeführt in alle philosophischen Probleme, die das Denken des Altertums beschäftigten: von der jonischen Naturphilosophie bis zur Religiosität und Mystik des Plotin.

Der zweite Band leitet in das philosophische Denken der christlichen Zeit über. In markanten Strichen werden die Grundzüge der christlichen Welt- und Lebensanschauung entworfen. Als Vertreter der christlichen Philosophie des Altertums tritt Augustin, als Vertreter der scholastischen Philosophie des Mittelalters Thomas von Aquin auf. Beider Lehren werden ausführlich und in lichtvoller Übersicht entwickelt. Wie das Altertum, so klingt auch das Mittelalter in Mystik aus. Dort war es Plotin, hier ist es Meister Eckhart, der zu Wort kommt. Beachtenswert ist, was der Verfasser über das Wesen der Mystik schreibt (144—150). Besondere Anerkennung verdient die Art und Weise, wie der Verfasser die Eckhartsche Lehre würdigt.

Heute, wo philosophische Interessen in weiten Kreisen unserer Gebildeten erwacht sind, wird gerade dieses Werk des sympatischen Gelehrten vorzügliche Dienste leisten. Inhaltlich gediegen, sprachlich leicht verständlich ist es für jeden Gebildeten ein angenehmer und doch zuverlässiger Führer in das interessante Reich der Weltanschauungen. Wir empfehlen es angelegentlich insbesondere allen jenen Katholiken, deren Neigung in Mußestunden auf philosophische Fragen geht.

Deneffe, Aug., S. J., Kant und die katholische Wahrheit. kl. 8° (XII u. 200 S.) Freiburg 1922, Herder.

Die Seelsorger, im besonderen die Volksmissionäre werden häufig die Erfahrung machen, wie tief die Kantsche Weltanschauung unser Geistesleben bis herab in die Schichten des gewöhnlichen Volkes beeinflußt. Für sie könnte es nur erwünscht sein, wenn ihnen ein gemeinverständliches Buch zu Diensten stände, das die Lehre Kants der Lehre Christi gegenüberstellt. P. Deneffe hat diesen Wunsch mit großem Verständnis und praktischen Sinn erfüllt. Es ist überaus klar und durchsichtig in seiner Anlage, ganz auf den besonderen Zweck berechnet, den es erstrebt. Der geschichtliche Teil behandelt Kants Leben und Wirken, der philosophische Teil bringt die Kritik der Kantschen Kritik, der theologische Teil stellt den Kantschen Irrtümern die katholische Wahrheit gegenüber. Das Werk ist ein sicherer Führer und treuer Ratgeber in der Frage: „Kant und die katholische Wahrheit."

Hessen, Dr. Johannes, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. (Sammlung Kösel 95. Bd.) kl. 8° (118 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet.

Nur ungern vermißten wir in der vorzüglichen Sammlung Kösel eine Orientierung über die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Denn trotz der

lauten Verkündigung des Unterganges des Abendlandes — wie der Verfasser mit Recht bemerkt — ist in weiten Kreisen ein großes Interesse für philosophische Fragen erwacht. Die verschiedenen Strömungen der Gegenwart auf weltanschaulichem Gebiet sind mit großer Klarheit und streng logisch gegen einander abgegrenzt. Eine treffliche Übersicht und Zusammenfassung bietet die Einleitung. Die verschiedenen philosophischen Richtungen werden dann auf fünf Hauptgruppen zurückgeführt: 1. die im Mittelalter wurzelnde Philosophie 2. die in Kant wurzelnde Philosophie 3. die an den Naturwissenschaften orientierte Philosophie 4. die an den Geisteswissenschaften orientierte Philosophie 5. die vom Leben ausgehende Philosophie. Mehr als wünschenswert macht sich der Standpunkt des Scheler-Schülers geltend. Denn nur von ihm aus wird man eine eigene platonisch-augustinische Richtung in der im Mittelalter wurzelnden Philosophie unterscheiden. Auch gehört die Phänomenologie sicher nicht in die vom Leben ausgehende Philosophie.

Clauberg und Dubislav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie. 8° (V u. 565 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner.

Es würde zuweit führen, zu Einzelheiten des Wörterbuches Stellung zu nehmen. Auf jeden Fall erweckt es den Eindruck einer tüchtigen Leistung, die Anerkennung verdient. Es wird vielen gute Dienste leisten. Stichproben nach den verschiedensten Richtungen hin, zeigen, daß die Verfasser mit ebenso großer Sachlichkeit wie Genauigkeit arbeiteten. Die alte und mittelalterliche Philosophie kamen zu kurz, während manche moderne Lehren, die keine besondere Bedeutung beanspruchen dürften, zu weitgehend berücksichtigt sind. Es war ein glücklicher Gedanke, des um die Philosophie verdienten Verlages, dieses Wörterbuch herauszugeben.

P. Alois Mager (Beuron).

Religionspsychologie

Wunderle, Dr. G., Einführung in die moderne Religionspsychologie (Sammlung Kösel 96. Bd.) kl. 8° (VIII u. 140 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Das religionspsychologische Interesse ist stark im Wachsen begriffen. Vorausgesetzt, daß man sich säuberlich an die Grenzen der einzelnen Zuständigkeitsbezirke hält, dürfen wir darin keine Gefahr erblicken, sondern müssen es als großen Fortschritt begrüßen. Der bekannte Würzburger Religionsphilosoph hat in seiner „Einführung" mit sicherem Urteil die Grenzen gezogen, innerhalb deren die Religionspsychologie keinen Schaden, sondern nur Segen stiften kann. Interessant und z. T. ganz neu sind die Einblicke in die Geschichte der Religionspsychologie der früheren Zeit, insbesondere des Mittelalters. Klar und übersichtlich sind die Methoden der neueren Religionspsychologie dargestellt. Vortrefflich sind die Bemerkungen zum „religionspsychologischen Experiment" (131—135). Wir können allerdings nicht soweit wie der Verfasser gehen, die Bezeichnung Experiment nur für das streng naturwissenschaftliche Experiment gelten zu lassen und sie z. B. dem religionspsychologischen Verfahren Girgensohns abzusprechen. Entscheidend für mich ist, daß hier wie dort derselbe Geist und das gleiche Bestreben die Untersuchungen leitet. Daß Ausführungen und Mittel verschieden sind, liegt an der Verschiedenheit des Untersuchungsgegenstandes.

P. Alois Mager (Beuron).

Apologetik

Bartmann, Dr. Bernhard, Dogma und Religionsgeschichte. Für weitere Kreise dargestellt. kl. 8° (V und 110 S.) Paderborn 1922, Schöningh.

Wenn wir Leistungen und Ergebnisse der Religionsgeschichte auch gern anerkennen, so dürfen wir uns doch nicht den Gefahren verschließen, die sie der Offenbarungsreligion und der Reinheit des Glaubens bereitet. Der Verfasser bemerkt mit Recht, daß der modernen Religionsgeschichte, ob beabsichtigt oder unbewußt, das Bestreben innewohnt, auch das Christentum als ein natürliches Gewächs der Menschheitsentwickelung hinzustellen. Dieser Gefahr kann wirksam nur begegnet werden, wenn das Dogma in seiner Unverfälschtheit und Übernatürlichkeit weiteren Kreisen

immer wieder aufgezeigt wird. Nur es allein kann in dem bunten Vierlerlei religionsgeschichtlicher Ergebnisse orientieren. Der als vorzüglicher Dogmatiker bekannte Verfasser zeigt uns in seiner maßvollen Schrift, wie die Hauptlehren des Christentums den religionsgeschichtlichen Forschungen gegenüber in unversehrtem Glanz leuchten. Wie herrlich strahlt z. B. das himmlische Bild Mariens über den Abgründen des unreinen, widernatürlichen Kultes der Göttinnen und Göttermütter. Das kleine Werk ist mit tiefstem Verständnis des Dogmas, mit wissenschaftlicher Genauigkeit, mit viel Liebe und Wärme geschrieben. Es wird daher auch überall Verständnis, Licht und Wärme wecken, was heute gerade auf religionswissenschaftlichem Gebiet dringend nötig ist.

Meffert, Dr. Franz, Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen. 1. Teil. gr. 8° (VIII und 184 S.) M. Gladbach 1920, Volksvereins-Verlag.

Die religiöse Wiedererneuerung, die in der Gegenwart eingesetzt hat, wendet gern ihre Blicke zurück in die Vergangenheit, in die Tage des Urchristentums, wo der Glaube einheitlich das ganze menschliche Leben durchdrang. Und das ist es gerade, was der Religiosität von heute fehlt. Sie bildet ein Gebiet für sich neben den anderen Lebensbezirken. Das Urchristentum soll uns wieder lehren, alle Lebensgebiete mit dem Sauerteig des Christentums zu durchsetzen. Nur so dürfen wir vom Christentum eine Welterneuerung erwarten. Von ihm allein kann sie auch nur kommen. Diese apologetischen Abhandlungen sind vorzüglich geeignet, auch dem gewöhnlichen Mann das Urchristentum in seiner zeitgeschichtlichen Umgebung vertraut zu machen. Im vorliegenden ersten Teil sind behandelt: 1. Der Schauplatz: das römische Weltreich. 2. Die Juden im römischen Weltreich. 3. Die Urgemeinde in Jerusalem. 4. Jesus und die Heidenmission.

Heimbucher, Dr. Max, Theosophie und Anthroposophie vom Standpunkt des Christentums aus für Gebildete u. das Volk beleuchtet. kl. 8° (VIII 4. 134 S.) Regensburg 1922, vorm. Manz.

Der durch seine Abwehrschriften gegen das Sektenwesen rühmlich bekannte Verfasser hat mit Recht auch Theosophie und Anthroposophie in den Kreis seiner Studien gezogen. Wenn es auch Theosophie und Anthroposophie immer wieder in Abrede stellen, daß sie Religion wären, in Wirklichkeit sind sie auf dieselbe Stufe mit anderen religiösen Sekten zu stellen. Der Verfasser versteht es, in gemeinverständlicher Sprache diese wunderlichen Lehren klar darzustellen, die für die Praxis wichtigen Punkte herauszuheben und sie einer volkstümlichen Kritik zu unterziehen. Wer philosophisch in die Tiefe bohrt, wird bei den Ausführungen Heimbuchers nicht stehen bleiben können. Eine grundsätzliche und endgültige Widerlegung der Anthroposophie kann nur auf streng wissenschaftlichem Boden geschehen. Die entscheidende Frage wird sein: Was versteht die Anthroposophie unter Geist und Geistigem? Es wird sich zeigen, daß sie einen widerspruchsvollen Geistbegriff hat. Damit ist ihr Schicksal entschieden.

Ludwig, Karl, Anthroposophie. Ihr Wesen und ihre Ziele. 3. Aufl. gr. 8° (80 S.) Stuttgart 1922, Franck.

Aus einer wirklich sachlichen und ruhigen Darlegung des Wesens und der Ziele der Anthroposophie geht die Schrift zu einer ebenso ruhigen und sachlichen Ablehnung der Anthroposophie über. Die Ablehnung wirkt um so schlagender, je mehr sie alle persönlichen Angriffe und blinde Gehässigkeit meidet. Wir machen besonders aufmerksam auf das Kapitel „Anthroposophie und Christentum", wo der Verfasser zeigt, daß sowohl vom protestantischen als vom katholischen Standpunkt aus die Anthroposophie unchristliches Gebilde sei. Es ist ohne Zweifel der Anthroposophie zuviel Ehre angetan, wenn die Schleiermacherstiftung an der Universität Berlin ein Preisausschreiben für Theologiestudierende über das Verhältnis der Anthroposophie zum Christentum und zur Religion erließ. Wir stimmen dem Schlußurteil des Verfassers zu, es treffe auf die Anthroposophie zu, daß in jedem Irrtum ein Körnchen Wahrheit stecke. Die Nach-

teile aber überwögen sosehr die Vorteile, daß die anthroposophische Lehre für das Volk nicht einen Kraftzuwachs, sondern einen Kraftverlust bedeute. Wir empfehlen die Schrift allen, die sich für Anthroposophie interessieren. Sie ist ohne Zweifel mit die beste, die zur Frage erschienen ist.

P. Alois Mager (Beuron).

Ordensleben

Gasquet, Kardinal Aidan, O. S. B., Monastic Life in the Middle Ages. 8° (342 S.) London 1922, (G. Bell and Sons). Geb. 5 Sh.

Kardinal Gasquet bietet in vorliegendem Bande eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, wie sie im Laufe der Jahre entstanden. Da die Erstveröffentlichungen schon längst vergriffen sind oder sich zum Teil in schwer erreichbaren Zeitschriften finden, hat ihr Verfasser auf wiederholtes Drängen sich entschlossen, sie in einem Sammelband erneut herauszugeben.

„Monastisches Leben im Mittelalter" betitelt sich das Buch. Man darf nun allerdings keine erschöpfende Darstellung monastischen Lebens in diesem großen Zeitraum kirchlicher Geschichte erwarten. Beiträge zur besseren Erkenntnis einzelner Geschehnisse oder Persönlichkeiten der monastischen Geschichte in der mittelalterlichen Kirche Englands wollen diese einzelnen Abhandlungen sein, kleine Züge, Einzelzeichnungen, willkommene Unterlagen für eine bestimmtere Erkenntnis und gerechtere Beurteilung des Gesamtbildes. Im einzelnen:

Abt Wallinford (von St. Alban's, 1476—1492), 1 ff. Die Entstehung des Reliquiars von St. Albans, 40 ff. Das Haushaltungs- und Rechnungsbuch eines Abtes (Abt Nicholas Litlington von Westminster 1371), 50 ff. Wie unsere Väter in katholischen Zeiten unterrichtet wurden, 67 ff. Über Bücher und ihre Entstehung, 92 ff. Eine Pilgerfahrt zum heiligen Land im Jahre 1506, 110 ff. Ein Tag beim Abt von St. Augustine's Canterbury (John Essex 1507), 121 ff. Roger Bacon und die Vulgata, 139 ff. Adrian IV. und Irland, 150 ff. Polydore Virgils: Anglica Historia, 178 ff. Skizze einer Geschichte Benediktinischen Mönchtums, 197 ff. Die englischen Prämonstratenser, 243 ff. Als Anhang: Großbritanien und der Heilige Stuhl (1792—1806), 267 ff.

Ein abwechslungsreicher Inhalt, der mit dem einen oder anderen seiner Stücke auch über den Rahmen mönchsgeschichtlicher Studien hinausgreift. Für den Ordenshistoriker besonders wertvoll sind die Aufsätze, die zur Vertiefung besserer Kenntnis der Kulturgeschichte — wenn ich es so nennen darf — des Benediktinerordens ihren Teil beitragen. Stücke wie: Das Haushaltungs- und Rechnungsbuch des Abtes Nicholas Litlington von Westminster oder: Ein Tag beim Abt von St. Augustine's Canterbury bilden vorbildliche Arbeit. Das innere Weben und Schaffen im Kloster ersteht vor dem geistigen Auge. Ein reizvolles Bild, St. Benedikts Regel und Lebensauffassung sich auswirken zu sehen bei den Menschen verschiedener Zeiten, verschiedenen Stammes.

Das wertvollste Stück aller Abhandlungen ist wohl Gasquets: Skizze einer Geschichte benediktinischen Mönchtums. Zum ersten Male wurde diese Skizze veröffentlicht als Vorrede zu einem Neudruck der englischen Übersetzung von Montalemberts Mönche des Abendlandes (1895). Diese gedrängte Übersicht über das Wachstum benediktinischer Lebensart ist nicht allein vom geschichtlichen Standpunkt aus schätzenswert und ihre Neuveröffentlichung daher nur zu begrüßen. Ihr tieferer Wert besteht in dem Versuch, das Lebenspendende, Lebenerhaltende, stets Lebensfrische in dem Werk St. Benedikts aufzuzeigen. Wo liegt die Ursache des Erfolges des Benediktinertums? Was befähigte es zu seiner großen Aufgabe der Hebung, Förderung und Entwicklung des Abendlandes? Kardinal Gasquet zeigt die Linien auf, wie es recht deutlich und recht oft auch Abt Butler in seinem Buche Benedictine Monachism (vgl. diese Zeitschr. III, 164 ff. und 240 ff.) getan hat. Der Blick auf das in der Vergangenheit Geleistete erweckt für das in der Zukunft zu Leistende die Hoffnung, daß auch in der neuen Epoche menschlicher Geschichte, in die wir jetzt hineinschreiten, St. Benedikts Geist und Werk wieder Großes und Wertvolles wirken könnte. „Der Mönch besitzt", sagt Gasquet, „das große Geheimnis des ‚Entferntseins'. Er

drängt sich nicht auf. Er will sein Werk nicht schädigen durch allzukühnes Selbstvertrauen. In geistlichen Dingen ganz besonders wird wenig Gutes aber viel Schaden dadurch angerichtet, daß man unnötig zwischen den Menschen und sein innerstes Seelenleben sich eindrängt. Das heißt Gottes Gnadenwirken stören. Der Mönch lebt in einer geistigen Welt, die schon lange ist. Die Überlieferungen seines Standes haben ihn die göttliche Kunst der Geduld gelehrt. Er kann warten in Ruhe und Zuversicht, bis Gottes Plan und Absicht sich erfüllt" (S. 205).

Der Mönch kann warten! Allerdings kein tatenloses Warten. Es ist das Warten der stets fertigen Bereitschaft, der stets gerichteten Bereitwilligkeit (Matth. Kap. 24 f.). Das ist das Geheimnis seiner Erfolge in der Vergangenheit, es sei auch die Bürgschaft seiner Erfolge in der Zukunft.

P. Albert Schmitt (Weingarten).

Kardinal Gasquet, O. S. B., Religio religiosi. Zweck und Ziel des Ordenslebens. Aus dem Englischen von Maria Rafaela Brentano. 12° (163 S.) Innsbruck 1922, Tyrolia.

Das Streben nach Innerlichkeit entspringt einem unabweisbaren Zuge unserer Zeit. Auch das vorliegende Büchlein ist ein wertvoller Beitrag dazu. Es verdankt, wie der Verfasser sagt, sein Erscheinen „dem Bedürfnis, nach den grausamen Erfahrungen des Weltkrieges sich von den materiellen Lebenswerten ab- und den geistigen sich hinzuwenden". An seinen eigenen Erfahrungen zeigt der geistvolle Kirchenfürst in klarem logischen Aufbau die Entwicklungsstufen der Seele von ihrem Erwachen zur Rechenschaft über ihre Beziehungen zum Leib und ihr Verhältnis zu ihrem Schöpfer bis zu der Erkenntnis, daß ihre höchste Bestimmung und ihr Ziel die persönliche Vereinigung mit Gott sei. Über die vier Stufen: ich bin, ich soll, ich kann und ich will findet er die Einigung von Freiheit und Gewissen, als die für ihn ausschlaggebende Lebensregel und kommt zu dem Schluß, daß er für seine Person im Ordensleben, als dem berufsmäßigen Streben nach Vereinigung mit Gott, das geeignete Mittel finde, zu diesem Ziel zu gelangen. Die Weihe an Gott scheint ihm die Verpflichtung dazu aufzuerlegen. Und von diesem konsequent innegehaltenen Gesichtspunkt aus beurteilt er die einzelnen Gelübde wie auch das gemeinsame Gebet, und zwar dieses als Weg zum innerlichen Gebet, über das er ein tiefgründendes Wort des Bischofs Hedley (S. 116 ff) einfügt, und endlich das gemeinsame Leben als Schule der Selbstüberwindung. Als Höhepunkt der erstrebten Vereinigung gilt ihm das heilige Altarsakrament in Opfer und Kommunion, und hier wird die ruhige, verstandesmäßige Sprache des Verfassers begeistert und begeisternd. Maria, die Heiligen und Engel sind ihm mit Newman Führer bei diesem Aufstieg. — Wenn auch das Büchlein zunächst für Ordensleute geschrieben scheint, so bietet es doch, weil in den Grundzügen von allgemein aszetischer Bedeutung, auch dem Weltpriester und Laien reichen Stoff. Der deutsche Text ist von wohltuender Klarheit und vornehmer Sprache, so daß er wohl das Original vollkommen ersetzt. Somit sei das Büchlein warm empfohlen.

P. Sebastian von Oer (Beuron).

Lebendig begraben? Erinnerungen von **P. Petrus Sinzig** O. F. M. Rio de Janeiro. Übersetzt von Maria Kahle. Mit 11 Bildern. 8° (VIII u. 294 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder. Geb. Grpr. M. 8.50.

Häufig genug mußte P. S. in seiner neuen Heimat die Wahrnehmung machen, daß selbst sonst Wohlgesinnte von unrichtigen und falschen Vorstellungen über Ordensberuf und Ordensleben befangen sind. Zur Aufklärung solcher Unkenntnis und zur Behebung irriger Anschauungen entschloß er sich sein fünfundzwanzigjähriges Ordensleben wahrheitsgetreu zu schildern. Seine frisch geschriebenen, reichhaltigen Erinnerungen bieten in der Tat eine wirksame Apologie des Ordenslebens. Der vielseitig begabte und tätige, von hohem Idealismus und starkem Glaubensmut durchdrungene, mit warmer Eltern- und Vaterlandsliebe erfüllte, für die Forderungen und Errungenschaften der Neuzeit empfängliche Franziskaner tut auf jeder Seite seines Werkes handgreiflich kund, daß ein echter Ordensmann das gerade

Gegenteil eines unnützen, „lebendig begrabenen", überlebten Gliedes der menschlichen Gesellschaft ist. Mit stets wachsender Anteilnahme begleitet der Leser die Geschicke des geweckten und lebensfrohen rheinischen Jungen, der um höherem Rufe zu folgen, erst fünfzehn Jahre alt, das heimatliche Gymnasium mit dem Ordenskolleg in Harreveld (Holland) vertauschte und von da, für den Missionsberuf begeistert, als Ordensnovize 1893 nach Bahia übersiedelte. Die Anfangsschwierigkeiten und Entbehrungen, die Todesgefahr durch das gelbe Fieber, das ihn schwer erfaßte und mehrere Mitbrüder wegraffte, konnten den guten Humor und Mut ebensowenig lähmen, wie verschiedene Abenteuer mit brasilianischen Behörden und in dem alten baufälligen Kloster Paraguassu. Eine düstere Episode bilden seine Erlebnisse als Sanitäter bei der grausamen Niederwerfung des Aufstandes im Innern des Staates von Bahia, den der schwärmerische Fanatiker Antonio Concelheiro entfesselt hatte. Im Jahre 1898 Priester geworden, begann P. S. zunächst eine rege seelsorgliche Tätigkeit in den stark mit deutschen Kolonisten durchsetzten Südstaaten, die uns gute Einblicke in die religiöse und kulturelle Lage des Landes und seiner Bewohner gewährt. Bald aber trat die schriftstellerische Betätigung in den Vordergrund. Zwar erlag der Cruzeiro do Sul, den er in Lages redigierte, bald dem Haße bloßgestellter Freimaurer; der gewandte und mutige Redakteur fand jedoch in den Vozes de Petropolis ein weit einflußreicheres Wirkungsfeld. Aber all das erschöpfte seine Kraft nicht. Er verfaßte, zumeist in portugiesischer Sprache, eine Reihe gern gelesener Romane, aszetischer und geschichtlicher Werke, komponierte Lieder, Messen, Orchesterstücke, ja mehrere wiederholt aufgeführte Oratorien, war emsig und erfolgreich tätig für die katholische Presse, für kirchliche Kunst und für Katholikentage. 1910 war es ihm vergönnt, als Geschäftsträger des Provinzials und zum Studium deutscher Presseorganisationen die Heimat wieder zu sehen.

Möge es P. S. bald möglich sein, die Fortsetzung seiner Erlebnisse zu schreiben, für die er S. 292 reichen Stoff aufführt. Die Übersetzung liest sich sehr gut, Erklärung einiger Begriffe wäre für Leser in Deutschland am Platze, so Caboclo, Komark, Kamp. Die Ausstattung ist trefflich.

Nach dreißig Jahren. Vierte Chronik (1915—1921) der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis. Im Auftrage des Provinzialates herausgegeben von **P. Petrus Sinzig** O. F. M. Mit Titelbild und 32 Abbildungen im Text. gr. 8⁰ (VIII und 200 S.) Freiburg 1922, Herder. Gpr. M. 5.—

Bald nach dem Sturze des brasilianischen Kaisertums und seiner kirchenfeindlichen Gesetze unternahmen deutsche Franziskaner aus der sächsischen Provinz vom heiligen Kreuz die Erneuerung ihres zum Aussterben verurteilten und dem Erlöschen nahen Ordens in Brasilien. Im Jahre 1891 ließen sich die ersten Sendlinge im Staate St. Catharina nieder, wo das gemäßigte Klima und die zahlreichen deutschen Kolonien die Angewöhnung erleichterten. Binnen wenigen Jahren konnten, dank der kräftigen Nachschübe aus der Heimat — der von 1894 zählte 52 Mann — eine Reihe von Niederlassungen neu gegründet und alte Klöster, so die in Bahia, Recife, Olinda, übernommen werden. Jetzt stehen die beiden alten Provinzen wieder lebenskräftig da und blühen, wie kaum jemals früher. Davon erzählt der Verfasser in einer kurzen Rückschau, nachdem er über Inhalt und Aufnahme der ersten drei Chroniken berichtet hat. Alsdann macht uns P. Solanus Schmitt in einer anschaulichen Schilderung mit den Mühen und Freuden, Erfolgen und Mißerfolgen eines Wandermissionärs bekannt. Aus dem von ihm und andern Mitgeteilten ist zu entnehmen, wie schwer das religiöse Leben im Innern des riesigen Landes leidet unter dem Mangel einer geordneten Seelsorge. Die Zahl der Pfarreien und Priester ist noch immer viel zu gering und auch Schulen fehlen vielerorts.

Den Hauptteil der vierten Chronik bilden die Berichte über die Gründung und Entwicklung der in den Staaten Rio Grande do Sul, S. Catharina, Paraná, S. Paulo, Rio de Janeiro und im Bundesdistrikt gelegenen Niederlassungen und

übernommenen Pfarreien. Es werden hauptsächlich die Ereignisse aus den Jahren 1915—1921 mitgeteilt, in denen mehrere Häuser, besonders S. José, Lages, Curityba und Petropolis unter der Kriegsfurie durch den aufgehetzten Pöbel zu leiden hatten. Ausführliche Angaben über die literarische Tätigkeit der Patres, über die von ihnen begründete Presse und Verlage zumal in Petropolis, über die Pflege christlicher Kunst und Kirchenmusik lassen weiterhin ein sehr reges und vielseitiges Schaffen erkennen. — 32 hübsche Abbildungen schmücken und veranschaulichen den Text.

Diese vierte Chronik enthält ein strahlendes Ruhmesblatt katholischer Ordenstätigkeit. Die deutschen Franziskaner haben sich in Brasilien große Verdienste erworben um die Neubelebung und Pflege des religiösen Lebens, um das Unterrichtswesen und die Förderung edler Künste. Durch ihr gesamtes Wirken und das geschickte und mutige Eintreten der Vozes de Petropolis für das maßlos geschmähte und verleumdete Deutschland haben sie sich auch in hohem Maße Anspruch auf den Dank der deutschen Heimat verdient.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Abt Frowin Conrad von Conception (Missouri) †.

Als wir das letztemal (S. 143) schrieben, der greise Abt Frowin Conrad lebe sichtlich auf, wußten wir nicht, daß es das letzte Aufleuchten einer Sonne war, die schon nach langem lichten Tage hinabsank in den Ozean der Ewigkeit Gottes. Kurz danach meldete uns ein Telegramm seinen am 24. März d. J. erfolgten Heimgang.

Abt Frowin (Plazidus) Conrad war geboren am 2. November 1833 zu Auw im Kanton Argau in der Schweiz; vier seiner Brüder wurden wie er Priester und Ordensleute. Er studierte zuerst in Schwyz bei den Jesuiten, dann in Engelberg, wo er auch am 15. August 1853 seine heiligen Gelübde ablegte. Am 14. September 1856 wurde er zum Priester geweiht. Nach verschiedenen Tätigkeiten im Kloster, sowie als Beichtvater von Maria Rickenbach (1865/67) und als Pfarrer von Engelberg (seit 1867) wurde er am 27. April 1873, zugleich mit P. Adelhelm Odermatt, dem späteren Abt von Oregon, von seinem Abte Anselm Villinger auf Bitten von J. J. Hogan, des Bischofs von St. Joseph, in die Vereinigten Staaten in den Staat Missouri gesandt. Nach kurzem Besuch in der St. Vinzentsabtei Pensylvanien (1846 von Metten ausgegangen), weilten die beiden kurze Zeit in der 1854 von Einsiedeln aus gegründeten St. Meinradsabtei (Indiana). Unter tatkräftigem Beistand des Abtes, späteren Bischofs Martin Marty und unter persönlicher Aushilfe des Priors, späteren Abtes von St. Meinrad, Fintan Mundwiller konnte P. Frowin schon am 8. Dezember desgleichen Jahres 1873 an dem ihm von Bischof Hogan zugewiesenen Orte einer Kolonie von braven Iren und Deutschen zu Conception sein kleines neues Heim beziehen und in der Weihnachtsnacht 1873 das Gotteslob beginnen, das von da an durch all die Jahre nie mehr verstummt ist. Die Anfänge der „Benediktiner-Kolonie Neu-Engelberg in Conception" hat in sehr anschaulicher Weise vor Jahren schon P. Adalbert Vogel, Stiftsarchivar von Engelberg, in den „Studien und Mitteilungen" (III, 1882) beschrieben. Das amerikanisch rasch sich entwickelnde Priorat (seit 1876) wurde schon 1881 zur Abtei erhoben und mit dem bereits 1870 von Pius IX. als „Haupt einer besonderen Helveto-Amerikanischen Benediktinerkongregation" erklärten St. Meinrad zu einer eigenen Kongregation vereinigt. 1883 am Dreifaltigkeitstage wurde der Grundstein zu einem neuen mächtigen Klosterbau gelegt, der im Mai 1891 eingeweiht werden konnte. 1893 zerstörte ein wilder Orkan den ganzen Bau; doch kostete es gottlob kein Menschenleben. Kirche und Kloster wurden dafür nur umso mächtiger und schöner neu aufgebaut. Seit dem Tode von Abt Fintan, St. Meinrad (1898), war Abt Frowin fast ein Vierteljahrhundert Präses der Amerikanisch-Schweizerischen Kongregation, bis ihm am 10. Mai 1922 ein Koadjutor zur Seite treten mußte. Im Jahre 1906 hat der Abt sein goldenes Priester- und silbernes Abtsjubiläum und die Pfarrgemeinde Conception ebenfalls das goldene Jubiläum ihres Bestandes feiern

können; man findet auch hierüber das Nötige in den „Studien", XXVII (1906) 781 ff. Die reichen Erinnerungen des Jahres 1923 wird Abt Frowin so Gott will am Herzen des himmlischen Vaters feiern. Der Totenbericht rühmt ihm hervorragenden Eifer für Erziehung und Seelsorge nach. Nie haben unsere Väter anders als mit Ehrfurcht von Abt Frowin geredet, und es ist wohl tiefbegründet, was die Chronik von ihm sagt, daß das Musterbild klösterlichen Wandels aus seinem Leben hervorgeleuchtet und er dem Herrn stets eifriger in Furcht und Freude gedient habe.

Vom neuesten Band der „Studien und Mitteilungen".

Nach zwei Jahren „langer Sorge" liegt nunmehr mit „Vorerinnerung" vom 3. Dezember 1922, redigiert von P. Joseph Strasser, herausgegeben vom Stift St. Peter in Salzburg, für die Jahre 1921/22 der neueste, 41., der Neuen Folge 10. Band der „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige" im Druck vor (Salzburg 1922, in Kommission von Anton Pustet). Von Schwierigkeiten der Herausgabe weiß heute jede Schriftleitung zu erzählen; von den besonderen österreichischen bekommt man einen Begriff aus der Bemerkung der „Vorerinnerung", der bloße Satz und Druck eines einzigen Bogens des über 18 Bogen starken Bandes sei ungerechnet Papier, Heften und Versand „in den letzten Monaten" auf 800000 Kronen ö. W. zu stehen gekommen.

Der darum „abermals geschmälerte" Band bringt zunächst zwei größere Abhandlungen: „Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformen im Benediktinerorden zur Zeit des Konstanzer Konzils" von J. Zeller (1—73); und „Das Projekt der Übertragung der Universität Dillingen an die schwäbische Benediktinerkongregation" von Th. Specht (†; 74—88). Es folgen (79—118) fünf „Kleine Mitteilungen" aus der Geschichte der Abteien: Schwarzach (Ein Nekrologium, J. Bendel); Niederaltaich (Das Wiedererstehen, G. Lang); Rheinau (Fr. Gerold Müller von Rh. an der Universität Salzburg, 1715/16, G. Meier); Seeon (Rosenkranzbruderschaft im 17. Jahrhundert, A. Mitterwieser) und Altenburg (Vom Verbrüderungswesen des Stiftes, F. Endl). Aus den „Miszellen" am Schluß des Bandes (279—284) mag man hier das Verzeichnis der Rotelsammlung des Stiftes Seitenstetten (92 Häuser, 1529 mit Göttweig beginnend) anfügen.

Eine bedeutsame „Literarische Rundschau" namhafter Rezensenten (239/278) wird eingeleitet durch einen selbständigen Aufsatz von H. Plenkers über „P. Edmund Schmidt O. S. B. als Regelforscher" und eröffnet durch ein kleines Referat von P. C. Vivell † über Band XI und XII der Solesmenser Paléographie musicale. Bühlers Aufforderung an die Benediktiner (256), am franziskanischen »Corpus liturgicum« etc. mitzuarbeiten ist bekanntlich von den Ereignissen überholt.

Neben den „Studien" bringt der Band wieder dankenswerte Beiträge „Zur neuesten Chronik des Ordens" (119/238). Vorangeschickt ist ihnen ein Bericht „Aus der Mappe eines Schweizer Delegierten Geistlichen Standes", in dem P. Sigismund de Courten über seine Tätigkeit bei den deutschen Kriegsgefangenen in Frankreich berichtet, die allerdings bei ihm wesentlich „in Ausübung der eigentlichen Seelsorge liegen mußte". Über den Geschichtswert mancher Einzelheiten in den folgenden mehr denn 100 Seiten Kleindruck könnte man geteilter Ansicht sein. Wer je in Ordens-, besonders Hausgeschichte sich versucht hat, weiß, daß gerade kleinste Bausteinchen oft am schwersten zu beschaffen und in diesem Sinne, historische Treue vorausgesetzt, am wertvollsten sind. Auch bieten die Berichte eben in ihrer Unmittelbarkeit und ihrer bei aller Gleichheit Verschiedenheit ein treues Bild der vielgestaltigen Wirklichkeit des Ordensganzen. Vollständigkeit wird allerdings nur erreicht im Zusammenhalt mit den vorausgehenden und den folgenden Bänden. Die Berichte setzen demgemäß auch an verschiedenen Zeitpunkten ein, umfassen aber meist die Jahre 1920/21.

Im einzelnen liegen aus Rom ganz kurze Berichte vor von S. Anselmo (Ordensstudienkolleg), S. Callisto (seit 1913 Sitz der Vulgata-Kommission), S. Athanasio (Griechisches Kolleg) und der Abtei St. Paul (Abt Ildefons Schuster). — Aus dem übrigen Italien ist nur die kassinensische Kongregation und von ihr nur Montekassino vertreten. 1916: 25jähriges Priesterjubiläum des Abtes Gregorio Diamare.

1918: Tod von Abt Angelus Ettinger von Cava († 29. Juni, Tag seines 25jährigen Priesterjubiläums). 1920: 50jähriges Priesterjubiläum des gelehrten Abtes Ambrogio Amelli (20. Sept.). 1921: „Am 25. Juli traf als hochverehrter Gast S. Em. der hochwste Herr Kardinal Achilles Ratti, Erzbischof von Mailand, in unserer Abtei ein, um in unserer Mitte seine Ferien zu verbringen. Fast einen Monat verbrachte er hier und schied am 23. August von uns. Es gereichte uns zur besonderen Freude, als der hochwste Herr Kardinal, ein Freund unseres Hauses, am 6. Februar 1922 zum Papst gewählt wurde." — Von der sublazensischen Kongregation berichtet einzig das deutsche Michaelsberg-Siegburg über seine Auferstehung am 2. Juli 1914, 4$^1/_2$ Jahre Lazarettzeit, vom 14. August 1914 bis Februar 1919, und mehr als acht Monate Beschlagnahme durch die Besatzungstruppen. Trotzdem wurde gleich anfangs soweit möglich das klösterliche Leben und Februar 1917 auch der Nachtgottesdienst durchgeführt. Die Kirche wurde unter Leitung von Diözesanbaumeister Renard (Köln) gründlich erneuert, und wertvolle Funde wurden dabei gemacht. Seit Anfang 1920 ist der größte Teil des Klosters wieder den Mönchen zurückgegeben, seit 1. September des gleichen Jahres die alte Abtei selbständiges Priorat. Siegburg gibt bei Kühlen, M.-Gladbach die Zeitschrift „Liturgie und Kunst" heraus.

Die englische Kongregation ist so gut wie nicht vertreten; die brasilianische wird nur gelegentlich gestreift. Auch die französische steuerte keine Nachrichten bei. Aus der Beuroner Kongregation liegt nur ein Bericht über das neuerstandene Weingarten vor. Neresheim, die erste Abtei nach über 100 Jahren in Württemberg, wird wohl das nächste Mal das Versäumte nachholen. Aus der neuen belgischen Kongregation berichtet eigentlich nur das rührige St. André, dieses allerdings ausführlich (170/175) und gleich über zehn Jahre (Krieg, Bischof Gerard von Caloen, Anschluß an die belgische Kongregation, liturgische Tätigkeit, Katanga-Mission). Von der schweizerisch-amerikanischen Kongregation zeigt Mount Angel, Oregon, den Tod von Abt Adelhelm Odermatt an.

Aus der amerikanisch-kassinensischen Kongregation erzählt Muenster, Kanada seine Gründungsgeschichte, vor allem seine Erhebung zur Abbatia nullius. „1919 am 23. Juli erhielt die verwaiste Abtei einen neuen Vater Abt in der Person des hochw. Herrn P. Michael Ott. ... Mit Freuden wurde das Wort des neuen Abtes bei seiner ersten Predigt in der St. Peterskirche begrüßt: ‚Wir müssen ein Kollegium bauen und zwar bald'. Dem Worte folgte die Tat. Nunmehr 1922 ist es vollendet; 130000 Dollar hat es verschlungen. Sehr verdient gemacht darum hat sich der hochw. Herr P. Andreas Straub O. S. B." St. Benedikt-Atchison, Kansas, schickt „nach mehreren Jahren" wieder „einige Zeilen", damit sie „nicht gänzlich in der Benediktinerwelt vergessen werden" und „alle erfahren, daß sie „noch da sind und einigen Fortschritt zu verzeichnen haben". Der Personalstand hat bedeutend zu-, nur die Anzahl der Laienbrüder hat abgenommen. Der Grund erhellt aus dieser Statistik: „Die ganze aus 11 Abteien bestehende amerikanisch-kassinensische Kongregation hatte am 1. Januar 1921 zusammen nur 188 Brüder, deren Nationalität hier folgt: Es sind 100 Deutsche, 35 Böhmen, 29 Amerikaner, 11 aus Österreich-Ungarn, je 4 Schweizer und Irländer, 2 Engländer, je 1 Belgier, Krimer und Khersaner." Die Brüder erneuerten sich also wesentlich durch Zuzug aus Europa, worin z. Z. eine starke Stockung eingetreten ist. Neben seinem „Kollegium" (1920=223 Schüler) und dem Scholastikat (46 Schüler), beide für Ordenskandidaten und beim Kloster selbst im nordwestlichen Winkel der Stadt Kansas hart am Missouri gelegen, besitzt das Kloster seit 1919, 4 km entfernt, im Süden der Stadt, in herrlichster, die Stadt und Gegend beherrschender Lage durch Kauf ein drittes, das „St. Maurus-Hill" (St. Maurus-Hügel)-Institut, eine Unterrichtsanstalt für Knaben von 10—15 Jahren. Sofort bei der Eröffnung im Januar 1920 liefen etwa 300 Gesuche um Aufnahme ein, die meisten von Nichtkatholiken, „die ihre Jungen lieber in einer katholischen Anstalt, als in den religionslosen Schulen Amerikas erziehen lassen wollen". Doch erhalten vorderhand nur katholische Knaben Aufnahme. Rektor ist P. Cyrill Beyer, in Zürich geboren, in Deutschland aufgewachsen und in Amerika vollends ausgebildet.

Die bayerische Kongregation legt einen kurzen Allgemeinbericht vor über das 23. Generalkapitel zu Plankstetten (1921), sowie die Gründung und erste Jahresversammlung der Academia Bavarica-Benedictina. Eigene Berichte sandten ein: St. Stephan in Augsburg, Scheyern, Schäftlarn. Schäftlarn gibt kleine Hausnachrichten; Scheyern berichtet vom Tode des Abtes Rupert Metzenleitner und der Neu-

wahl von Abt Simon Landersdorfer. St. Stephan gibt eine Überschau über die Jahre 1916—1921. Es hatte am 11. Juni 1916 die Freude, einen ehemaligen Schüler des Hauses und treuen Freund Karl Reth als Weihbischof von Augsburg an seinem Weihetage zum einfachen Festmahl in seinen Mauern zu begrüßen. In diese Zeit fallen die Verhandlungen um die Verselbständigung des herrlichen Ottobeuren, die am 21. April 1920 mit der Abtsweihe von Abt Joseph M. Einsiedler ihren Abschluß fanden. Hierein fallen auch die Revolutionstage in Augsburg (Frühjahr 1919) und der Tod der resig. Abtes Theobald Labhardt († 8. Sept. 1919). Eine kleine Feier zu Schulbeginn Herbst 1921 versammelte die Herren, die in den Jahren 1871 (und teilweise auch 1870 und 1869) das Klostergymnasium absolviert hatten. Eine besondere Genugtuung war es der Abtei, daß der gerade anwesende hochwste Abt-Primas des Ordens „Zeuge sein konnte einer Feier, die so recht die Eigenart St. Stephans und Stephanertreue zeigte".

Die Missionskongregation von St. Ottilien erstattet Bericht über die Erzabtei St. Ottilien mit kurzer Erwähnung der beiden verfassunggebenden Generalkapitel und der 1919 erfolgten Gründung von Uznach in der Schweiz, dem neuen „Mutterhaus" der Schweizer Missionäre für die apostolischen Präfektur Lindi (Deutschostafrika) und über die Koreanische Mission; die Abtei Schweikelberg berichtet über das Abtsjubiläum, bauliche und erbaulich-seelsorgerliche Tätigkeit.

Aus der schweizerischen Kongregation gibt Muri-Gries mit Sarnen einige Personalberichte, ebenso Einsiedeln, das auch von „Hohem Besuch" zu melden weiß: der Wallfahrt König Karls und Königin Zitta mit ihren fünf Kindern zur Gnadenmutter am 30. August 1921. Aus dem St. Gallusstifte in Bregenz-Mariastein (Schweiz) liegt ein ausführlicher Bericht vor. Unter den Nekrologen ist naturgemäß der bedeutendste der des Gründerabtes Augustinus Rothenflue († 25. Aug. 1919) „... Er durchwanderte Bayern, Tirol, Voralberg, Lichtenstein" bis er für seinen zweimal vertriebene Konvent schließlich bei Bregenz eine passenden Heimstätte gefunden hatte, wo er dann das imposante Gallusstift erbaute. Er hatte den großen Schmerz, von schwerer Krankheit gebrochen, aber klarem Geistes noch kurz vor seinem Tode (am 26. Juli 1919) seiner Vaterstellung zu entsagen: „Ich habe Würde und Bürde nicht gesucht", erklärte er damals seinem Konvente „doch, nachdem ich sie aus Liebe zum Kloster übernommen, auch die Arbeit nicht gescheut. Da ich aber jetzt meinen Amtspflichten nicht mehr nachkommen kann, will ich gern die Zügel der Regierung einer jüngeren Kraft übergeben und in Demut und Gehorsam dem neuen Abt mich unterwerfen."

Von den beiden österreichischen Kongregationen sandten einen Bericht ein: aus der Kongregation vom hl. Joseph Raigern, einen aufschlußreichen Nekrolog auf Abt Prokop Sup († 12. Dezember 1921) und die Neuwahl von Abt Petrus Hlobil, 9. Februar 1922; ferner Lambach. Aus der Kongregation von der Unbefleckten Empfängnis: Altenburg, Schottenstift Wien (Ein Weihnachtsspiel im Schottenstift 6. Jän. 1921), Seitenstetten, Kremsmünster, St. Lambrecht-Mariazell, und St. Paul; meist Nekrologe und Tätigkeitsberichte. Vom Passionsspiel „Christus", jeweils Sonntags vom 16. Mai bis 25. September 1921 zu Vorderthiersee bei Kufstein gespielt, stammt der Text von P. Jakob Reimer, die Musik von P. Isidor Mayerhofer, Seitenstetten. Erwähnt sei bei dieser Gelegenheit das heuer stattfindende „Liebfrauen-Festspiel" zu Vilsbiburg, Bayern, Text von P. Bonifaz Rauch, Musik von P. Viktor Eder, beide Metten; Spielleitung von P. Expeditus Schmidt, O. F. M. Füssen.

Zuletzt genannt, nach Umfang und Güte durchaus nicht die letzte, sei die Chronik für 1920/21 von Pannonhalma. Sie gewährt lehrreiche Einblicke in die ungarische Psyche, das eigenartige Verfassungsrecht wie auch die reiche Tätigkeit der ungarischen Kongregation. Zur Wahl des neuen Erzabtes Remigius Bárdos am 19. Mai 1920 waren „beinahe alle ungarischen Benediktiner erschienen"; „der neue Erzabt forderte alsogleich nach Besitzergreifung seines Amtes die Ordensgenossen zur Abgabe ihrer Stimmen auf die Abtei Dömölk auf ... Der Prior-Regens wurde gewählt. Seine Benediktion vollzog mit päpstlicher Bevollmächtigung der Erzabt am 15. August ..." Ebenso wurde am 16. Mai 1921 P. Irenäus Zoltvány „zum Abte von Bakonybél erwählt, vom Erzabte alsogleich ernannt und am 29. Juni benediziert". Im Jahre 1921 erhielt nämlich die Erzabtei von Papst Benedikt XV. „auf ewige Zeiten ein zweifaches Privileg: 1. Daß der Name des Erzabtes im Meßkanon nach dem Namen des Papstes erwähnt werden darf (Martinsberg ist Abbatia

nullius]; 2. daß der Erzabt die zur ungarischen Kongregation der Benediktiner gehörigen Äbte benedizieren darf. Ersteres Privileg wurde am 23. Februar, letzteres am 13. Dezember erteilt." Die zwei neuen Äbte Bernardin Jándi von Dömölk und Irenäus Zoltvány von Bakonybél sind beide als Professoren, der eine der deutschen, der andere der ungarischen Sprache und Literatur und beide literarisch, der eine vor allem als Übersetzer aus dem Polnischen und Spanischen, der andere wesentlich in Nationalliteratur tätig gewesen. Einen ähnlichen Eindruck von meist Gelehrten- oder Lehrer-Tätigkeit hinterlassen die verschiedenen Nekrologe. Den Schluß bildet eine Schilderung über „Die Internierung Ihrer Majestäten in Tihany", dem Verlangen König Karls entsprechend, „bei den Benediktinern vorläufig Aufenthalt zu nehmen", wobei er allerdings zunächst an Pannonhalma dachte.

Bunt ist das Bild, das man aus der Gesamtheit der Berichte gewinnt. Obere und Verwalter, Lehrer und Gelehrte, Künstler, Sänger, Musiker, Seelsorger, Missionäre und friedliche Laienbrüder sieht man am Werk. Hie und da setzt in den Berichten auch deutlich die Kritik ein; aber immer wieder heißt es in den Nekrologen, daß der Verstorbene ein eifriger Priester oder frommer Laienbruder, ein vorbildlicher Mönch, freundlich im Verkehr und treu in allen Nöten gewesen sei.

Freudig begrüßt man unter den Berichten auch wieder verschiedene über unsere Frauenklöster; sie gehören nach Form und Inhalt entschieden zu den besten und erlauben mancherlei weitgehende Schlüsse. Im einzeln erzählt die energisch schaffensfrohe Kongregation der Missionsbenediktinerinnen von St. Ottilien-Tutzing auf vollen zehn Seiten über ihre Heimattätigkeit, ihre alten und neuen Missionen in Afrika, ihre Tätigkeit in Brasilien, Bulgarien und auf den Philippinen. Im Anschluß an die illustrierte Sonderschrift „Passionsblumen und Pfingstblüten" (Tutzing, Herz-Jesu-Kloster [1921]) werden wir später einen eigenen Überblick geben. Von den alten Abteien gibt das sonnig am Hügelhang der Willibaldstadt gelegene St. Walburg-Eichstätt, in dem das Öl der Freude fließt und die Jugend sich Bildung holt, Bericht über Pfarr- und Familienfeiern und lehrreiche Nachrufe. „Mit rührender Andacht" hat Msgr. Rempe, Generalvikar von Chicago, am 11. April 1921 die heiligen Reliquien dort kniend verehrt: „Das hat die alte Welt uns voraus. Heilige und Reliquien gibt es in Amerika nicht." Vom hohen Felsen herab, von dem es einer Feste gleich und doch so friedlich ob Klausen an der Eisak ins Tal herniederschaut, berichtet der Spiritual über das stille Kriegs-Heldentum der armen Nonnen vom heiligen Kreuz zu Säben (Südtirol) in den Jahren 1914—1922 und über das Todesleiden der edlen Äbtissin Aloisia Steiner († 25. Januar 1921). Das romantische Inselkloster Frauenchiemsee singt seiner toten Äbtissin Plazida von Eichendorff († 7. August 1921) einen Sang ins Grab nach, der das Ideal einer Äbtissin überhaupt zeichnet: „... Frau Plazida war die geborene Äbtissin im besten Sinn des Wortes. Ihre Erscheinung flößte von selbst Ehrfurcht und Liebe ein, ihr zielbwußtes Streben nach der Verwirklichung des Ordensgeistes verlieh uns ein Gefühl der Sicherheit und Ruhe, ihr freudiges Gottvertrauen, das nie größer war als in den Tagen der Gefahr, hob unseren Mut, ihr klarer Blick, der aus dem eigenen reichen Innenleben entsprang, durchschaute rasch die Bedürfnisse anderer; ein angeborener feiner Takt nahm auch der notwendigen Rüge alles Verletzende. Sie war Mutter und Freundin zugleich..." Die neue Äbtissin Benedikta Maria Fensel will im Geiste der Verstorbenen weiterwirken. Auch das herrliche Nonnberg in Salzburg hat 1921 (5. Aug.) in M. Anna Scherer die treue Mutter verloren, die das Stift „seit mehr denn drei Jahrzehnten in Klugheit und Güte geleitet hatte und bald darauf auch die langjährige Priorin". Stets war es das Bestreben der Verewigten gewesen, „alle Kräfte auf das ‚Opus Dei' zu konzentrieren und die Nonnen in die Schönheiten des liturgischen Lebens der Kirche immer mehr einzuführen... Mit der Pietät für das von den Vorfahren Überkommene vereinigte Äbtissin Maria Anna volles Verständnis für die Forderungen der neuen Zeit"... (Bücherei, Archiv, Ausgestaltung von Schule und Pensionat, Verwaltung). Zu ihrer Nachfolgerin wurde am 12. September Frau Maria Virgilia Lütz gewählt (geboren zu Sigmaringen 27. März 1869). Stanbrook (Worcester) und Ypern-Kylemore (Irland) sind nur durch ganz kurze Notizen vertreten. St. Gabriel (Prag) zeigt seine innerklösterlich so grundwichtige Übersiedelung nach Bertholdstein (bei Fehring, Steiermark) nur ganz kurz an. Die „düsteren Wolken drohender Trennungsschmerzen" zu Beginn des Jahres 1922 haben

sich mittlerweile entladen: am 7. März 1922 ist die Gründungsäbtissin Adelgundis Berlinghoff und bald danach am 19. Mai auch die langjährige Priorin Lioba von Falser heimgegangen. Ausführlichen Nachruf wird wohl der nächste Band der „Studien“ bringen. Zur neuen Äbtissin wurde Frau Benedikta von Schwarzenberg gewählt. Schließlich sei noch angefügt, daß am 28. Oktober 1917 die ehrw. Äbtissin Theresia Krug, die Schwester des verstorbenen Erzabtes Bonifazius Krug in St. Scholastika zu Kassino still verschieden ist.

Der Schematismus des Ordens nennt die Namen der Frauen sonst nicht. Sie wirken in der Stille post parietes, „hinter den Mauern“. Im Buche des Lebens wird jeder den Platz bekommen, der seiner Liebe entspricht: Plus potuit qui plus amavit: Mehr leistet, wer mehr liebt; das sei unser aller Losungswort! St. K.

Zwei bischöfliche Priesterjubiläen.

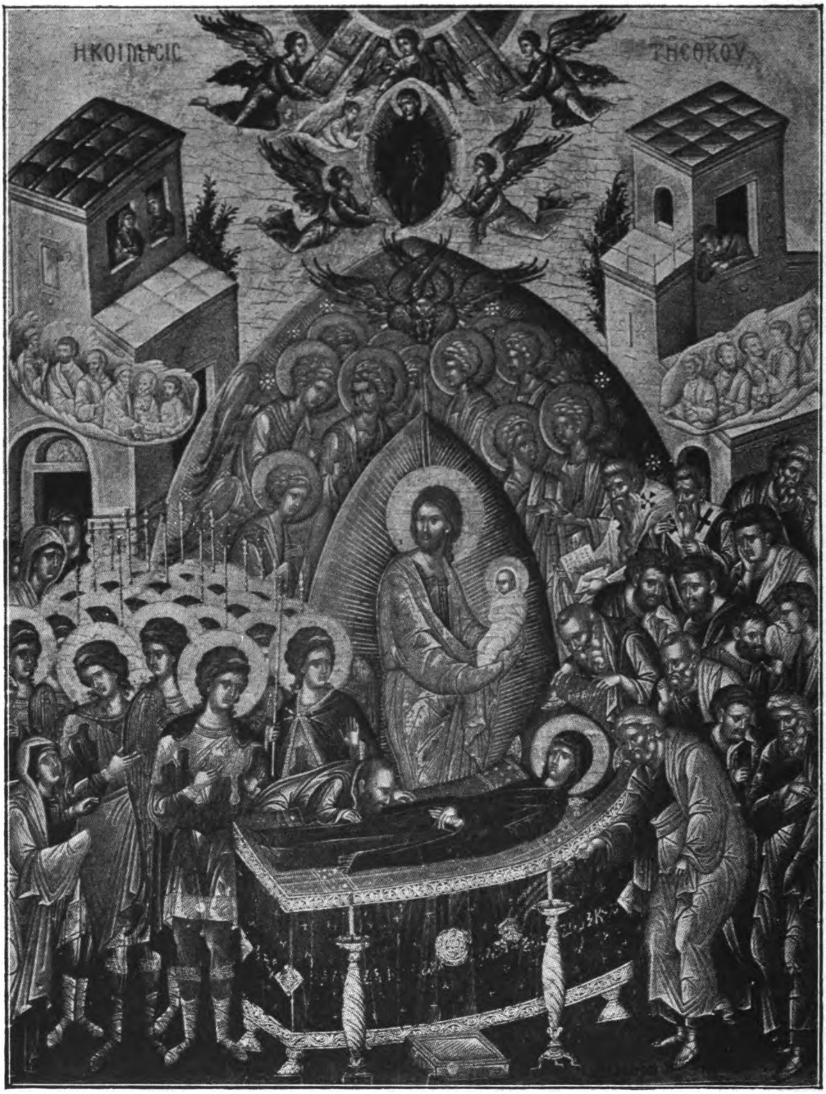
Am 29. März d. Js. hat einer der wenigen Träger des Rationale, ein Sohn der Diözese Eichstätt (* 9. Dez. 1847) und ihr jetziger Bischof Leo von Mergel sein goldenes Priesterjubiläum gefeiert. Nach vollendeten Studien zu Eichstätt und Rom und kurzer Lehr- und Seelsorgstätigkeit in dem Heimatbistum trat er 1882 als Novize in Metten ein, dessen Abt er 1898 wurde. Auf Vorschlag des Prinzregenten kehrte er, bestätigt von Rom, 1905 in Stadt und Diözese Eichstätt zurück und empfing dort am St. Johannestage (27. Dez.) die bischöfliche Weihe durch Nuntius Caputo. — Mit ihm hat über dem Ozean der derzeit weiheälteste Benediktinerbischof Leo Haid, seit 1887/88 Apostolischer Vikar von Nord-Karolina und Abbas nullius von Belmont aus der amerikanisch-kass. Kongregation die gleiche Feier erlebt. Er ist gebürtiger Amerikaner, geboren am 15. Juli 1849 in der Gemeinde St. Vincent, legte im September 1869 seine hl. Gelübde in der dortigen Abtei ab und wurde 1885 erster Abt des zehn Jahre zuvor gegründeten Belmont. Sein Priesterweihetag ist eigentlich der 21. Dezember (1872); er dachte aber die Jubelerinnerung erst am Tage des hl. Leo, den 4. April dieses Jahres, zu begehen.

Liturgische Tagung in Maria-Laach, Karwoche 1923.

Auch in diesem Jahre lud der „Verband der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung“ seine Mitglieder zur Teilnahme an dem Gottesdienste der Kartage in die Abtei Maria-Laach ein. Etwa fünfunddreißig Herren fanden sich ein, sogar aus Berlin und dem Ruhrgebiet, trotz der Schwierigkeiten und Opfer, die durch die Besatzungsverhältnisse und Verkehrsstörungen verursacht sind. Im Einleitungsvortrag am Mittwoch abend (28. März) gab der hochwste H. Abt Ildefons eine Übersicht über die Gründonnerstagsliturgie mit Rücksicht auf den Gemeinschaftsgedanken, wie er zur Geltung kommt in der Aussöhnung der Büßer, in dem einen einzigen Opfer mit der Osterkommunion, in der Weihe der heiligen Öle und in der Fußwaschung während in Judas das Prinzip der Zwietracht und Loslösung von der Gemeinschaft verkörpert ist. P. Prior Albert charakterisierte die Liturgie des Karfreitags als die Vergegenwärtigung des Kreuzesmysteriums im Vorbild des Alten Bundes, in seiner geschichtlichen Wirklichkeit (Passion), in der sinnbildlichen Darstellung durch die Kreuzverehrung und in der mystisch-sakramentalen Form, der Kommunion der Missa praesanctificatorum. Am Abend des Gründonnerstages erläuterte der hochwste H. Abt in eingehender Weise die Passion nach dem hl. Johannes mit Berücksichtigung des Leserkreises des heiligen Evangelisten und der damaligen Zeitverhältnisse und -anschauungen, sowie mit Anwendungen auf die Gegenwart. P. Ambrosius Stock widmete einen Vortrag der Stellung des Gesanges, insbesondere des Chorals im Mysterium der Kirche. Im Abend- und Schlußvortrag am Karfreitag erklärte wieder der hochwste H. Abt die reiche Liturgie des Karsamstags in ihrer Beziehung zur heiligen Taufe vor allem durch ein näheres Eingehen auf die zwölf Prophetien. Nach dem einmütigen Bekenntnisse der Teilnehmer bedeutete die ergreifende Vergegenwärtigung der Geheimnisse unserer Erlösung eine geistige Erhebung aus der Not der Gegenwart und eine seelische Kräftigung im treuen Ausharren für die Interessen der Kirche und des Vaterlandes.

P. Johannes Vollmar (Maria-Laach).

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Η ΚΟΙΜΙΣΙΣ ΤΗΣ ΘΕΟΤΟΚΟΥ

Der Heimgang der Gottesgebärerin

Tafelgemälde von Ritzos — Turin, Pinakothek.

Mariä Himmelfahrt.

Von P. Sturmius Regel (Beuron).

Wer einmal kurz und übersichtlich, klar und wahr ein Büchlein schreiben wollte über alles, was von dem glorreichen Heimgang der allzeit heiligen Mutter des Herrn in Bild und Schrift, in Reden und Riten bis in unsere Tage hinein geschaffen wurde, der darf des Dankes vieler gewiß sein. Nicht daß er eigentlich neue Erkenntnisse vermitteln oder überhaupt wesentlich Neues bieten müßte. Durch Ältere, Neuere und Neueste fände er den Weg weithin gebahnt[1]. Aber er könnte z. B. genauer die große Rolle aufzeigen, die von jeher das Hohelied in den Himmelfahrtsschilderungen gespielt hat. Er könnte nachweisen, wie das Wort der Sekret „wir wissen zwar, daß sie (die Muttergottes) der Natur des Fleisches gemäß gestorben ist", in etwa den ganzen schlichten Kern erster theologischer Spekulation über den Heimgang Mariens darstellt. Wieder könnte er zeigen, wie die wenigen liturgischen Antiphonen, Versikel und Responsorien von heute nur der leise Widerhall der lauten Lieder der christlichen Jahrhunderte sind, mit denen die Vorzeit den Aufstieg der Mutter des Herrn „über alle Chöre der Engel bis zu den himmlischen Reichen" besungen hat.

Die Kirche kann naturgemäß in ihrer Liturgie hievon nur einen ganz kleinen Ausschnitt bieten. In den Lesungen des Breviers vertreten mit eigentlichen Himmelfahrtsreden einzig der hl. Johannes von Damaskus würdig das Morgenland, St. Bernhard das Abendland. St. Augustin ist, gedankenreich wie immer, der vielbegehrte Ausleger des Evangeliums. Er redet schon lange in der Liturgie. Neben ihm stand früher vor allen Pseudo-Hieronymus mit seinem Brief „an Paula und Eustochium".[2] Heute ist er aus dem Festoffizium fast ganz verdrängt. Nur wenige Satzreste sind heute noch von ihm im Offizium enthalten und einzig in der Magnifikatantiphon der zweiten Vesper kommt er noch deutlich zu Wort: „Heute ist die Jungfrau Maria in den Himmel hinaufgestiegen; freuet euch; denn sie herrscht nun mit Christus in Ewigkeit."[3] Seine Verdrängung gerade durch

[1] So durch Renaudin, Nießen, neuestens (1921) Ernst. Vgl. auch „Das Heiligtum Mariä Heimgang auf dem Sion" (Prag 1910) [Sonderfestschrift aus den „St. Benedikts-Stimmen" 34 (1910)], dessen reichem Bildschmuck unsere Beilage entstammt.

[2] Migne Pl 30, 122 ff. [3] ebd. 126 B. Die Stelle lautet vollständig: Hodie gloriosa namque semper Virgo Maria coelos ascendit: rogo, gaudete: quia (ut ita fatear) ineffabiliter sublimata cum Christo regnat in aeternum; das Brevier sagt Maria virgo. Am 8. Dezember enthält das Brevier noch, aus n 5 und 9, als Matutinlesungen zwei (bzw. drei) Stücke aus Ps.-Hieronymus.

Johannes von Damaskus bei der Brevierreform im 16. Jahrhundert könnte fast wie ein Gesinnungswechsel erscheinen. Ps.-Hieronymus ging in den Spuren des alten Bücherverbots des sogenannten Gelasianischen Dekrets. Nicht daß er persönlich den Glauben an eine auch leibliche Himmelfahrt der Mutter des Herrn leugnen wollte — eine Entrückung der „hl. Lade" anzunehmen, lag dem christlichen Schlußfolgern und Empfinden von jeher mit Recht nahe, sobald einmal die Erwägungen darüber begonnen hatten. Nein, das nicht. Er und alle, die mit ihm gingen — und es waren ihrer viele — wollten nur damals schon nicht Geschichte genannt wissen, was sich geschichtlich nun einmal nicht belegen ließ. Mit Johannes von Damaskus dagegen hat auch im Abendland die Legende ihren Einzug in den Gottesdienst der Kirche gehalten[1]. Aber wenn die Kirche den Bericht mit Johannes bezw. dem in seine zweite Rede eingestellten angeblichen Auszug aus der „Geschichte des Euthymius" auch „alt" nennt, so verweigert sie ihm doch das Beiwort „wahr", ja „unbedingt wahr" (ἀληθεστάτη, verissima), wie dies die Vorlage enthält. Was hindert schließlich die Kirche, in einer Festtagslesung auch einmal eine Legende zu bieten, wenn sie nur nicht verschweigt, daß es eben eine bloße Legende ist.

Hätte man einen Bericht im Evangelium und der Apostelgeschichte gehabt, dann hätte man gewiß wie an der Himmelfahrt des Herrn diesen zur Tageslesung gewählt. So tritt nun an seine Stelle als Epistellesung eine Rede der ewigen Weisheit aus dem 24. Kapitel des Buches Sirach und als Tagesevangelium jener Abschnitt, wo der Herr zu Martha und Maria nach Bethanien kommt. Ersatz wenn man will, aber tiefsinniger Ersatz.

In der offiziellen Sprache der Kirche trägt das Fest der Himmelfahrt Mariens die Bezeichnung Assumptio B. M. V., nach jetzigem Sprachgebrauch „Fest der Aufnahme Mariens (in den Himmel)". Beim Fehlen aller geschichtlichen Nachrichten über das Lebensende und die Verherrlichung Mariens hat das Fest trotz der bestimmten Einzeltatsache, die es verherrlicht, zugleich einen ausgesprochenen dogmatisch-theologischen Gehalt. Man möchte ihm daher neben seinem marianischen Erst- und Sondersinn geradezu auch eine Allgemeinbedeutung beilegen und in dem Fest der Aufnahme Mariens das „Fest der Aufnahme" schlechthin sehen. Man fürchte keinen Eintrag für den Erstgehalt des Festes! Beides ergänzt sich: aus der breiten Allgemeinheit wächst schlank heraus die Sonderstellung und aus der Sonderhöhe hernieder

[1] Gesungen am 18. August aus orat. 2 de dormit. Deiparae n. 18 Pgr 96,747/750.

strömt es wie Licht auf die breiten Ebenen. Je mehr Selbsterfahrung der Festgeheimnisse, um so tieferes Erfassen, um so nachhaltigere Wirkung der Festidee. Die Feste spiegeln doch das Wesen der Gefeierten wieder. Im Wesen Mariens aber liegt es, daß sie ebenso einzig dasteht wie verbunden mit der Menschheit. Christus ist Gott-Mensch, aber die Jungfraumutter ist Nur-Mensch. Einzigartig ist ihr Anfang, einzigartig ihr Ende. Die allein „ganz schön und ohne Makel" ins Erdendasein trat, die verließ auch allein „schön wie der Mond und strahlend wie die Sonne, aufsteigend wie die Morgenröte" diesen unseren Stern. Sie ist der einzige ideale Mensch. Als Ideal erhaben über uns, als Mensch verbunden mit uns. Sie ist das Zierstück der gesamten Bloß-Schöpfung.

Es sagt also das Evangelium nach Lukas: „In jener Zeit kam Jesus in eine Ortschaft und eine Frau mit Namen Martha nahm ihn in ihr Haus auf. Diese hatte eine Schwester mit Namen Maria. Die setzte sich dem Herrn zu Füßen und lauschte seinem Wort. Martha aber machte sich viel zu schaffen mit der Bedienung. Sie trat herzu und sprach: ‚Herr, kümmert es dich denn nicht, daß meine Schwester mich allein bedienen läßt? Sag ihr doch, sie solle mir helfen!' Da antwortete der Herr und sprach zu ihr: ‚Martha, Martha, du machst dir Sorge um gar viel, nur eins tut not. Maria hat den besten Teil erwählt, der nicht von ihr genommen werden wird'".

Im Sinn der Alten ist dieses Evangelium für diesen Tag wirklich mit großem Geschick gewählt. Es verbindet ja sinnig die erste Aufnahme mit der letzten. Damals, als in seiner Menschwerdung der Schöpfer Gastrecht begehrend zu seinem Geschöpfe kam, als der Herr des Alls sich verengte und eintrat in das castellum, die jungfräuliche Halle (virginalis aula) wie das Vigilgebet sagt, „in der Jungfraumutter kleine Klause" (virginis matris clausula) wie es im Adventshymnus heißt, da durfte sie ihm Marthadienste leisten, den schönsten Dienst, den je ein Geschöpf seinem Schöpfer entbot. Heute vollendet sich ihr Mariendienst, wo nicht mehr sie Gott, sondern Gott ihr dient: et transiens ministrabit illis. Alle Einzigkeit Mariens leitet sich für unser Denken ab aus der Gottesmutterschaft; sie ist an Maria trotz ihrer Unfaßbarkeit für unsere Vorstellung das Faßlichste und Überwältigendste. Das Tiefste aber ist die Gottesmutterschaft an ihr nicht. Die Beziehung der Mutter zu ihrem Sohne ist unlöslich und groß, die Beziehung der Braut zu ihrem Seelenbräutigam ist vielfältig tiefer. Dort immer stärkere Verselbständigung und Loslösung, hier immer tiefere Verbindung und Vereinigung bis sie ihren Gipfel in der ewigen

Vereinigung endgültig erreicht. Früher trat dieser Gedanke in der Liturgie vielleicht noch stärker hervor. Ehedem schlossen sich in der römischen Liturgie, wie dies heute noch bei den Griechen der Fall ist und auch in der mozarabischen stattfand[1], an das Evangelium unvermittelt die Verse aus Lukas 11 an: „Als er so redete, da rief eine Frau aus dem Volke mit lauter Stimme und sprach zu ihm: ‚Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen'. Aber er sagte: ‚Vielmehr selig die, die das Wort Gottes hören und es bewahren'." „Glaub nicht", sagt uns der hl. Joh. Chrysostomus, „glaub nicht, daß er damit seine Mutter herabsetzen wollte. Er wollte nur sagen, auch der Muttername hätte ihr nichts genützt, hätte sie nicht durch Glauben und Tugendhaftigkeit sich ausgezeichnet"[2]. „So soll sich also niemand wundern, daß die Frau, die den Herrn aufnahm, Martha nicht Maria heißt. Denn in dieser einen und höchsten Maria findet sich ja vereint Marthas Tätigkeit und Marias nicht tatenlose Untätigkeit"[3].

Der Heiland hat jene Frau aus dem Volke, die vielleicht selber Mutter war, jedenfalls aber ein mütterliches Herz besaß, von den Beziehungen des Fleisches und Blutes ab und auf seine geistigen Beziehungen zu den Menschen, auch und selbstredend zuerst zu seiner liebsten Mutter hingewiesen. Einem einseitigen Spiritualismus hat er damit sowenig das Wort geredet wie in der Antwort an Martha. „Wann warumb sollen wir vermainen, das die dienstbarkeit marthe gestrafft worden sey / die mit der sorg der gasthaltung gemüet was / weliche auch den herren in jr herberge empfangen het?", so möchte man in der herzlichen Sprache des 16. Jahrhunderts mit dem alten Übersetzer der „layenred" St. Augustins fragen.[4] „Dann in was gestalt ward sie rechtlich gestraffet / dieweil sie sich aines solichen gasts erfröwet? Ist dann dz war (wäre dem so) so sollent die menschen underwegen lassen / das sie den nothürfftigen menschen handraichung thund / und jnen (sich) den besten tail erwelen der nit von jnen genomen wirt. Sie sollent nur anligen den worten / sy sollent sich nur fleyssen der süssigkait der leere, sie sollent sich allain bekümmeren mit der haylsamen kunst. Sie sollent nit sorgen wo ain ellender mensch auff der gassen liget / wer des brots nottürfftig sey / wer zebeklayden seye / wer haimzusuchen sey / wer zu erledigen (befreien) sey / oder wer

[1] Gueranger, Pr. O. S. B., Das Kirchenjahr, 13. Bd. (Mainz 1894) 156.

[2] Lesung an der Vigil in Joan. hom. 20 (al 21) n 3 Pgr 59, 131 f.

[3] St. Bernhard in Assumpt. B. M. V. s. 2 n 9 Pl 183, 421; 12. Lesung an der Oktav im monast. Brevier.

[4] s. 104 (de verb. Domini 27) n 2 Pl. 38, 616 f in der Übersetzung des „Teutsch Römisch Brevier..." Augspurg, Alex. Weyßenhorn. 1535, 495v.

zu begraben sey. Sie sollent **ainem** werk der barmhertzigkait anligen / und sich nur **ainer** kunst underwinden: Ist das der best tail / warumb thunnd es dann nitt alle menschen / so wir doch den herren in diser sachen / als ainen fürstand und beschyrmer haben?" Nein, sagt uns der heilige Kirchenvater, so will Jesus nicht verstanden sein. Maria und Martha sind die Typen zweier Leben: sie des geschäftigen diesseitigen, jene des ruhigen jenseitigen. Die Mühe geht dahin, die Liebe bleibt. Und darum wird das eine von uns genommen, das andere nie. Hoc agamus bene / ut illud habeamus plene: Dies Leben hier laßt uns gut benützen, damit wir das jenseitige einst voll besitzen[1].

Wenn Maria von Bethanien in jener seligen Stunde schon einging in das Wort und das Wort in sie, um wieviel mehr ging heute die „eine und höchste Maria" für immer und ewig ein in die Herrlichkeit ihres Sohnes und die Herrlichkeit des Sohnes in sie. Jeder Heimgang zum Vater ist ja mindestens ebenso ein Kommen Gottes zu uns wie es ein Kommen von uns zu Gott ist. Denn was ist der Himmel anders als Gott? Darum hat jemand schön gesagt: „Ich habe meinen Himmel (auf Erden) gefunden; denn der Himmel ist Gott und Gott ist in mir."

„Selige Küsse fürwahr gedrückt auf die Lippen des Säuglings, da sie als Mutter dem zujauchzte, den sie auf ihrem Schoße hielt. Aber kommen uns nicht seliger vor die Küsse, die sie bei der beglückenden Begrüßung vom Munde dessen empfing, der zur Rechten des Vaters sitzt, als sie aufstieg zum Thron der Herrlichkeit, das Brautlied sang und sprach: Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes?"[2] (Hohel. 1,1). Quae est ista riefen da frohbewegt die heiligen Engel wie sie ein paar Jahre zuvor bei der Ankunft Christi mit Isaias und dem Psalmisten gewaltig gerufen hatten Quis est iste. „Wer ist die, die heraufsteigt wie die aufziehende Morgenröte, schön wie der Mond, klar wie die Sonne, furchtbar wie ein wohlgeordnetes Kriegsheer?" Und also hallt es auf Erden wieder, in der Festfrühe des Tages, wann die Morgenröte aufsteigt (Benediktusantiphon).

Jahrhunderte lang erlebte Rom an diesem Tage ein ergreifendes Schauspiel[3]. Es war „die imposanteste Demonstration der Stadt und der Welt". Eine „Litanei", d. h. **Prozession**, fand an diesem Tage statt, deren erste Anfänge bis auf den heiligen Papst Sergius I. († 701) zurückgehen, und die bis ins 16. Jahrhundert hinein bestand. Nicht

[1] ebd. n 4, 618. [2] Bernhard in Assumpt. s. 1 n 4, 416 D, Brevier-Lesung am 19. August. [3] Vgl. zum folgenden Gueranger a. a. O. S. 501—505.

schöner konnte man den letzten Besuch des Herrn bei seiner Mutter verdeutlichen, bei dem er sie heimholen wollte zu den ewigen Freuden. Am Abend der Vigil nahm der Papst in der Erlöserkirche des Lateran das „nicht von Menschenhand gemalte“, am Morgen des gleichen Tages schon feierlich von ihm enthüllte Heilandsbild und zog mit ihm in großem Zuge auf den Esquilin zum Marienmünster, S. Maria Maggiore, das seinerseits das „vom hl. Lukas gemalte“ hochverehrte Madonnenbild bewahrte. Unterwegs ward halt gemacht in Maria Minor (Francesca Romana). Und während dort die Metten gesungen wurden, wuschen Priester in silbernem Becken die Füße des Herrn und besprengten die Menge mit dem Wasser. Dann ging der Zug weiter, bis er auf dem Platze vor Maria Maggiore anlangte. „Hier verdoppeln sich die Jubelrufe, und die ganze Menge, Männer und Frauen, groß und klein, wie wir in einer Urkunde aus dem Jahre 1462 lesen, vergißt die Mühsal einer schlaflosen Nacht und wird nicht müde, bis zum Morgen den Herrn und Maria heimzusuchen und zu verehren. In der herrlichen, wie eine Braut geschmückten Basilika preist dann das feierliche Offizium der Laudes die Begegnung des Sohnes und der Mutter und ihre Vereinigung für die Ewigkeit“.

Jesus kommt zu Maria, Gott zur Seele. Was wird die Seele für eine Antwort wissen, wenn der Herr sie ruft? „Den Himmelskreis umzog ich allein“, sagt die Weisheit, „und durchwandelte die tiefen Abgründe; im wogenden Meere und auf der ganzen Erde und in jedem Volke und in jeder Nation herrschte ich. — In all dem habe ich eine Ruhestätte gesucht, geschaut, in wessen Besitztum ich bliebe. Da gebot mir und sprach zu mir der Schöpfer des All; und der mich erschuf, schlug ein Zelt mir auf und er sagte zu mir: In Jakob sollst du zelten, und in Israel dein Erbe haben und in meinem Auserwählten dich einwurzeln ... Und so bekam ich feste Wohnstatt in Sion, kam zur Ruhe in der Stadt, die er liebt wie mich, und erhielt Herrschaft in Jerusalem. Wurzel schlug ich in dem herrlichen Volke. Im Besitztum meines Gottes, in seinem Sondereigentum, in der Menge der Heiligen da ist nun mein Bleiben ...“[1]

Ja was wird sie sagen die Seele zu ihrem Seelenbräutigam? Das schönste aller Lieder wird sie singen das Lied der Lieder. Wie es in der Erdenliturgie die ganze Woche gelesen wird, so mag es auch im Himmel ohne Ende wiederklingen; „denn dieses Fest, das wir heute nur bei der Jahreswiederkehr feiern, ist dem ganzen himmlischen Jerusalem zum dauernden Freudentag geworden“[2].

[1] Festepistel, z. T. nach Peters, Die Weisheitsbücher (1914). [2] Pl. 30, 130 D.

Ehemalige Osterberechnung im Kloster Weingarten.

Von P. Hugo Bévenot (Weingarten).

Lunam fecit in tempora
Den Mond schuf Gott als Zeitenmesser
(Ps. 103).

Im Anfange des Romanes »Old Mortality« von Walter Scott begegnen wir einer eigenartigen Persönlichkeit. Es ist ein alter Bauer der seinen Hof aufgegeben hat und, obwohl in vorgerücktem Alter, sich doch einem einzigartigen Werk der Barmherzigkeit widmet. Ganz Schottland durchzieht er in unermüdlicher Wanderlust. Nicht Städten und Plätzen landschaftlicher Schönheit gilt sein Besuch, nicht den Ruinen alter Klöster und Burgen. Die Ruhestätten seiner Glaubensgenossen locken ihn. Wo immer er ihre alten Grabsteine findet, sucht er die halb verwischten Namen und frommen Gedenkworte zu entziffern und durch treues Nachmeißeln wieder herzustellen. Daß so der Nachwelt Namen und Lebenstat der Vorzeit nicht aus dem Auge entschwinde und daß sie aus dem Vorbild der Vergangenheit Mut und Vertrauen für die Gegenwart und Zukunft schöpfe.

Etwas Ähnliches möchten wir mit vorliegender Untersuchung für unser altes Kloster Weingarten tun, das ja eben erst nach mehr denn hundertjährigem Schlaf wieder zu neuem Leben erstanden ist. Allerdings zu den Gräbern der alten Mönche wollen wir nicht pilgern. Wir wollen sie friedlich ruhen lassen in ihrer vermauerten Gruft. Ein andermal vielleicht wollen wir zu ihnen gehen und aus den Bleitäfelchen, die dort noch angebracht sind, einiges herauslesen und neu erstehen lassen. Nein, nicht den toten Mönchen gilt unser Besuch, sondern einem Kunstwerk, das sie geschaffen, das sie klug ausgedacht und mit dem Pinsel zu verewigen gesucht haben.

Wir betreten den herrlichen Kreuzgang, eine Perle spätgotischer Kunst Oberschwabens. Eine andere Welt umfängt uns, eine andere Zeit umweht uns. Das Getriebe des zwanzigsten Jahrhunderts ist dort ganz still geworden. Ein Stück Mittelalter tut sich auf. Auch der Glanz und die Pracht der gewaltigen Kirche dicht daneben ist vergessen. Einzig die beredte Sprache dieses stillen Innenhofes des alten Klosters spricht zum Beschauer.

Der Schlußstein der Gewölbe trägt die Jahreszahl 1605. Das erinnert uns an die Tatsache, daß Weingartens großer Abt Georg Wegelin, sein zweiter Gründer, es war, der nach langer Unterbrechung

das Werk seiner Vorgänger zu glücklichem Ende führte. Denn schon seit Ende des fünfzehnten Jahrhunderts unter Abt Hartmann von Burgau (1491—1520) hatte man am Kreuzgang gearbeitet. Aber die Stürme der Reformationszeit waren dem Ausbau und der Fertigstellung nicht günstig gewesen. So schlummerte das Werk, bis das ausgehende sechzehnte Jahrhundert ihm die Vollendung brachte. Gewiß eine eigenartige Tatsache vom kunstgeschichtlichen Standpunkt aus, diese späte Nachblüte alter gotischer Kunst mitten in einer Zeit, da die Renaissance schon allerorts herrschend geworden war. Aber nicht allein von diesem Gesichtspunkt aus ist der Kreuzgang der Beachtung wert. Wie nämlich aus Spuren und Resten von Farben zu ersehen ist, fehlte dem Kreuzgang nicht der malerische Schmuck.

Weniges nur mehr ist deutlich erkennbar. Unter diesem auch, an der Westwand, eigenartige 3 m hohe Zeichnungen und Malereien von Kreisen, Dreiecken und Ziffern. Man sieht es ihnen an, sie dienten offenbar wissenschaftlichen Zwecken. Doch welchen wohl? so fragt sich jeder, der an ihnen schon vorbeigegangen ist. Die meisten schütteln die Köpfe, können sich die wunderlichen Zeichen und Zahlen nicht deuten, zumal auch ihre Entzifferung nicht mehr leicht ist. Denn ihr Alter — ihre Entstehung weist auf die Zeit der Fertigstellung des Kreuzganges hin — und die Schäden von Wind und Wetter haben viele der Zeichen unlesbar gemacht. Auch eine Folge der Rücksichtslosigkeit, mit der man seinerzeit bei der Aufhebung die gemalten Fenster aus ihren Fassungen gerissen hat! Und bis jetzt hat noch niemand versucht, eine Deutung all dieser merkwürdigen Zeichen zu geben.

Wir wollen uns im Nachstehenden an diesen Versuch machen und ein wenig Licht hinein zu tragen suchen in das Dunkel und Rätselhafte dieser Zahlen und Zeichen. Fast die Hälfte der Kreise und Ziffern ist noch erhalten, und gerade wegen des mathematischen, bezw. astronomischen Charakters der drei großen Zeichnungen, lassen sich die Lücken meistens ohne zu große Mühe ersetzen. Der Klarheit und des besseren Verständnis halber, wollen wir die Figuren im einzelnen betrachten.

Die erste Figur enthält ein gleichschenkliges Dreieck über 3 m hoch. Alle drei Seiten sind in 24 Teile geteilt und numeriert. Das Ganze sinnbildet den Sternenhimmel mit seinen 24 Stunden. In mittlerer Höhe an beiden Seiten, also an der Sonnenbahn, stehen Sonne und Mond sich gegenüber. Oben über der Sonne steht die Inschrift: »Jesu sole serenior«, Jesus, lichter als die Sonne; über dem Mond dagegen: »Maria luna pulcrior«, Maria, schöner als der Mond. Das Ganze hat den Zweck, den Lauf der Planeten zu veranschaulichen.

Die mittlere Wandzeichnung ist kreisförmig und bietet eine leichte praktische Methode, die Tage des Ostervollmonds und der beweglichen Feste der Kirche überhaupt zu bestimmen. Sie verdient eine eingehendere Untersuchung; doch wollen wir vorher der Vollständigkeit halber noch einen kurzen Blick auf die letzte Wandzeichnung werfen.

Die dritte Figur stellt in einer Serie von eingezeichneten Halbkreisen das Planeten-System dar, wie man es sich noch bis in das siebzehnte Jahrhundert hinein gewöhnlich dachte. Die Sonne kreist inmitten der Planeten um die Erde, und die Zeit ist mit befriedigender Genauigkeit auf 365 Tage, 5 Stunden, 49 Minuten berechnet[1]. Ob auch Sekunden angegeben waren, läßt sich leider nicht mehr bestimmen. Diese Halbkreise ruhen auf einem Rechteck, das in verschiedene Felder eingeteilt ist. Zahlen sind leider kaum mehr daran zu erkennen. Unter dem Rechteck befinden sich drei gleichschenklige Dreiecke. Ganz oben ist noch das Wort COELORUM zu lesen. Diese Tafel ist sicher die älteste. Obgleich die Wand hier besser geschützt ist, sind die Farben der Kreise und die Ziffern doch am meisten verblaßt.

Glücklicherweise sind ein Teil der Kreise und Zahlen der zweiten Figur, der Ostertafel, deutlicher erkennbar, und aus ihnen lassen sich die Teile der Tafel, wo die Wand stark beschädigt ist, ohne große Mühe wiederherstellen. Dadurch gewinnt die zweite, mittlere Zeichnung ein ganz eigentümliches Interesse, und zwar in zweifacher Hinsicht. Erstens lernen wir daraus die alte Klosterpraxis in der Bestimmung des Ostertages kennen. Zweitens werden wir zeigen können, daß die Tafel auch heute noch gut gebraucht werden kann. Die Zeichnung stellt nämlich eine ewige Ostertafel dar, und wenn man die entsprechenden Regeln kennt, ist sie leicht zu gebrauchen.

Zunächst werden wir durch einige geschichtliche Bemerkungen die Bedeutung unserer Tafel beleuchten.

* * *

Seit dem Anfang des Christentums gab es wenige Fragen, die so viele und tief gewurzelte Mißverständnisse verursacht haben, wie die Frage nach dem Datum des Ostertages. Es war zugleich eine astronomische und theologische Frage und bot so einen öffentlichen Kampfplatz für geistliche und weltliche Gelehrte. Es kann hier nicht unsere

[1] Übrigens hat diese Angabe nichts Auffallendes, da schon seit etwa 1250 die Alphonsinischen Tafeln für das Jahr eine Länge von 365 Tagen 5 St. 49′ 24″ feststellten. Ginzel: Handbuch der mathem. und techn. Chronologie, III (1914) 253.

Aufgabe sein, die Urgeschichte des Streites zu untersuchen oder auch nur seine Entwicklung zu skizzieren. Wir möchten nur hinweisen auf das Streben der Kirche nach wissenschaftlichem Fortschritt, jedoch ohne Preisgabe des Überkommenen. Dieses Streben gibt sich durch die Jahrhunderte kund, bis es endlich in der Gregorianischen Reform seinen Höhepunkt erreichte.

Während der fünf ersten Jahrhunderte empfand man die Verschiedenheit der Osterfeier in der Kirche wohl am stärksten. Oft suchten Ost und West durch gegenseitige Zugeständnisse zur Einheitlichkeit zu gelangen; doch trat keine wesentliche Verbesserung ein, bis der gelehrte Mönch Dionysius Exiguus die alexandrinische Rechnung zur vollen Geltung gebracht hatte. Infolgedessen haben Rom und Konstantinopel mehr als tausend Jahre lang in der Osterfeier übereingestimmt (bis 1583). Dazu kam noch ein dreifacher endgültiger Fortschritt. Festgesetzt wurde, daß der 21. März und der 18. April als äußerste Grenzen für den Ostervollmond gelten sollten. Diese Grenzen kommen in unserer Weingartener Tafel denn auch klar zum Ausdruck, wie wir bald zeigen werden. Zweitens wurde die Annahme eines neunzehnjährigen „Zyklus" als unbedingt notwendig anerkannt. So wurden die 19 „Goldenen Zahlen" festgestellt. Durch diesen Zyklus wird das Verhältnis des Kreislaufes von Sonne und Mond bestimmt; denn in jedem (Sonnen-)Jahr gibt es 12 (Mond-)Monate und noch 11 weitere Tage dazu. Die Zahl dieser übriggebliebenen Tage, die das Alter des Mondes am Neujahrstage bezeichnen, ist die „Epakte" des betreffenden Jahres. Die Epakten spielen auch eine wichtige Rolle in unserer Ostertafel.

Endlich hatten sich also die vorzüglichen Leistungen des Dionysius allmählich die weitreichendste Anerkennung erzwungen, und dadurch wurde die Einheit der Osterfeier im Westen auch stark befördert. Speziell die Mönche entfalteten in dieser Hinsicht eine bedeutsame Tätigkeit. Schon Aurelius Kassiodor, Zeitgenosse des hl. Benedikt und Freund des Dionysius, hat wohl seit etwa 544 durch seine Schrift »De Institutione Divinarum Litterarum« viel dazu beigetragen. In seinem Werk ist zwar (Kap. 22) die Kalenderreform nicht eigens erwähnt, aber er rühmt nachdrücklich die Heiligkeit und Gelehrsamkeit des Dionysius und seine »Canones Ecclesiastici«, die er seinen Mönchen wärmstens empfiehlt. Unzweifelhaft aber war der Einfluß des hl. Beda, der in »De Temporum Ratione« die Frage von neuem erörterte und des Dionysius Berechnungen tatkräftig weiterführte. Seinem Buche schickte er nämlich den ganzen Zyklus des Dionysius von 532—626 voraus und arbeitete ihn dann bis 1063 n. Chr. weiter

aus. Diesen großartigen Überblick der Jahrhunderte habe er veröffentlicht, erklärte er, „damit jeder Leser nicht nur für die Gegenwart und Zukunft den Ostertermin einsehen, sondern ihn auch für jedes Jahr der Vergangenheit unfehlbar sicher feststellen könne" (a. a. O. Kap. 65. Migne, P. L. 90, 520). Durch St. Bonifatius, den Zeitgenossen und Landsmann des hl. Beda, gelangte der römische Osterbrauch auch nach Deutschland. Am Anfang des 9. Jahrhunderts war in der ganzen Kirche die Übereinstimmung erreicht.

Damit war aber die Frage noch nicht ganz erledigt. Bis dahin war die Dauer des tropischen Jahres, sowie die Zeit von Neumond zu Neumond zu hoch angesetzt worden. Der hl. Beda selbst war bei aller Hochschätzung für die Rechnungsmethode des Dionysius doch nicht ganz mit ihr zufrieden. So hat er zunächst zu erklären versucht, warum der Mond oft schon weiter voran sei als er es nach der Berechnung sein sollte (Kap. 43, ebd. 478). Er bemerkte auch, daß die Tag- und Nachtgleiche bereits drei Tage früher eintrete, also nicht mehr am 21. März. Im 13. Jahrhundert war dieser Zeitunterschied auf sieben oder acht Tage angewachsen. Jetzt fehlte es nicht an Vorschlägen für eine Verbesserung des Kalenders. Schon Papst Clemens VI. versuchte um 1345 eine solche. Auf dem Konzil von Konstanz (1415) und auf dem Laterankonzil von 1514 wurde die Frage wieder erörtert, jedoch bis zum Jahre 1576 kein wesentlicher Fortschritt erzielt.

Nun wurde dem Papst Gregor XIII. ein ausgezeichneter Kalenderentwurf vorgelegt. Verfaßt war er von dem Neapolitaner Luigi Lilio Ghiraldi, oder Lilius, Professor der Universität Perugia, unter Beihilfe seines Bruders Antonio. Der Papst ließ den Vorschlag durch eine große Kommission prüfen und kaum ein Jahr später vielen Bischöfen und Universitäten Europas unterbreiten. Daß eine Reform notwendig war, erklärten wohl die meisten; über das Wie einer möglichen Reform hatten sie aber so verschiedene Ansichten, daß der Papst selbstständig vorgehen mußte.

Anfangs 1581 wurde der Entwurf, mit etlichen Verbesserungen, endgültig angenommen. Schließlich verordnete Gregor XIII. 1582 die Annahme der Reform in der ganzen Kirche. Dadurch wurde eine fast genaue Übereinstimmung zwischen der wirklichen, astronomischen Zeit und der mittleren Zeitrechnung erzielt. Um den Unterschied von zehn Tagen, um den die Zeitrechnung von 1576 hinter dem wirklichen Sonnenstand zurückgeblieben war, auszugleichen, wurde bestimmt, daß nach dem 4. Oktober 1582, dem Fest des hl. Franziskus, sogleich der 15. Oktober zu zählen sei. Und um Verschiebungen vor-

zubeugen, sollte fortan in jedem hundertsten Jahr einfach der Schalttag ausgelassen werden. Für die Mondangabe war keine so große Änderung notwendig; eine Verschiebung von drei bis vier Tagen hätte vorläufig genügt. Aber gerade in der Mondberechnung führte Lilius eine wesentliche Verbesserung ein.

Der Erfolg seiner Arbeit ist überhaupt dem „Mittelweg“ zuzuschreiben, den er zwischen den konservativsten Gelehrten der Kirche und den radikalsten Humanisten zu vertreten wußte. Die einen wollten die herkömmlichen Tafeln und Zyklen mit nur wenigen Abänderungen beibehalten wissen; die anderen erstrebten eine rein astronomische Bestimmung der Jahreslänge sowie des Monates und des Ostervollmondes. Die Jahresreform, wie sie Gregor XIII. annahm, war durchaus hinreichend; und für die Mondberechnung verstand es Lilius, das Alte in erfinderischer Weise neu zu gestalten. Die „Goldene Zahl“ nahm er als Ausgangspunkt für eine neue Art von „Epakten“, um durch diese den „immerwährenden julianischen Kalender“ neu zu gestalten. Daraus ergab sich der „immerwährende gregorianische Kalender“ mit lilianischen Epakten. Einer der Hauptvorzüge dieser Epakten liegt darin: Wenn man einmal das Alter des Mondes am 1. Januar kennt, sieht man sogleich, welche Tage des Jahres Neumondtage sind. Für die Osterberechnung kommen nur März und April in Betracht, und aus diesen könnte man schließlich eine immerwährende Ostertafel herstellen. Doch wären dann nur die Neumondstage angegeben, und in jedem einzelnen Fall müßte man dreizehn Tage zufügen, um den Vollmondstag zu finden. Auf unserer Tafel von Weingarten sind aber die Vollmondstage direkt angegeben, und zwar in engem Anschluß an die Epakte und an die Goldenen Zahlen. Ferner kann man den Ostertag ablesen, sowie die Daten der von Ostern abhängigen Feste des Kirchenjahres.

Noch ein Wort über die Epakten; dann können wir die Tafel des näheren schildern. Wie schon erwähnt, können Monate (von 29 Tagen und fast 13 Stunden) und Jahr sehr gut zusammenpassen, wenn man einen Zyklus von neunzehn Jahren zu Grunde legt. Wenn nämlich am 1. Januar Neumond war, so sind nach einem Jahr zwölf Neumonde vorübergegangen, der Mond aber ist bereits um elf Tage weitergekreist. Nach zwei Jahren werden es zweiundzwanzig Tage sein, und diese Tage geben die „Epakte“ für das betreffende Jahr an. Nach neunzehn Jahren fällt der Neumond nach der Berechnung auf den 31. Dezember, in Wirklichkeit tritt er aber erst am 1. Januar wieder ein. Diese Eigentümlichkeit wird als „Mondsprung“ (saltus

lunae) bezeichnet. Wenn somit ein Tag am Ende des „Zyklus" eingeschaltet wird, kann man den ganzen Zyklus am 1. Januar wieder beginnen lassen. Die Jahre eines Zyklus sind von 1—19 numeriert, und aus diesen Zahlen wird die „Goldene Zahl" für ein jedes Jahr bestimmt.

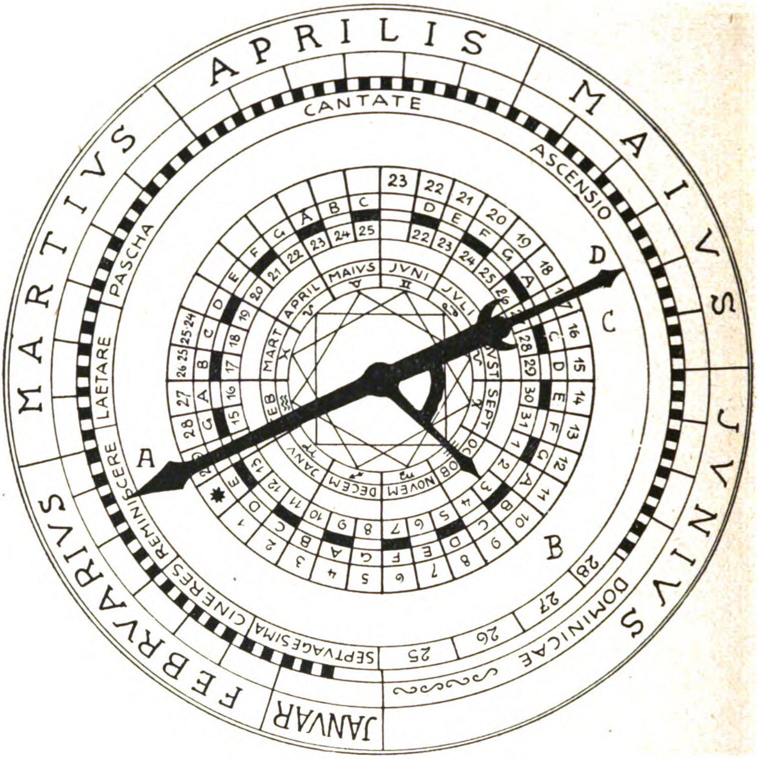
Dieser „Epaktenzyklus" gilt für den Neumond. Für den Vollmond bezw. den Ostervollmond, wird ein ähnliches Verfahren beobachtet.

Tritt der Neumond jedes Jahr um elf Tage zu früh ein, so verschiebt sich natürlich auch der Vollmondtag in derselben Weise. Wenn der Vollmond also z. B. auf den 14. April eines Jahres fällt, wie das der Fall war im Jahre 1919, so wird er im nächsten Jahre elf Tage früher eintreten, also am 3. April. Im übernächsten Jahr wird am 23. März Vollmond sein. Für das dritte nächste Jahr können wir nicht weiter zurückgehen; denn der 21. März ist die äußerste Grenze für den Ostervollmond. In diesem Fall muß man einen ganzen Monat (30 Tage) vorausgehen und den Vollmond des April nehmen, das heißt in unserem Fall vom 23. März zum 22. April übergehen und dann erst wieder elf Tage zurück. Für den Ostervollmond ergibt sich dann der 11. April. So bleibt auch in diesem Fall die Verhältniszahl 11 immer bestehen; in der Tat bietet diese den Hauptschlüssel für die ganze Berechnung.

* * *

Auf unserer Tafel von Weingarten ist das nun alles klar dargestellt, und zwar auf den drei inneren Kreisen. Im Mittelpunkt der ganzen Figur zeigt jetzt leider nur mehr ein Loch die Stelle an, wo früher ein fast drei Meter langer Zeiger befestigt gewesen sein muß. Ein kleiner Nebenzeiger ging höchst wahrscheinlich gleichfalls vom Mittelpunkt aus und war wohl an dem großen Zeiger so befestigt, daß er mit dessen Zeigerspitze einen Winkel von 110 Grad bildete. Auf diese Weise entsteht ein Zwischenraum von elf Tagen zwischen beiden Zeigerspitzen, und zwar mußte der Nebenzeiger, den wir durch ein B kennzeichnen, so gerichtet sein, daß er um 11 Tage früher angab als die Spitze A des großen Zeigers. Das breite Gegenende des großen Zeigers mündet in drei Zacken aus; die zwei kurzen äußeren stehen auf der Figur um den Abstand von gerade zwei Tagen auseinander. Eine dieser Zacken, als C gekennzeichnet, kommt zur Verwendung, wenn es gilt, einen Monat zu überspringen. Die mittlere lange und dünne Spitze zeigt auf den äußeren Kreisen die Zahl der Sonntage nach Pfingsten an.

Um den Mittelpunkt ist ein großer Stern gemalt, an dessen (3×4 d. i.) zwölf Strahlenenden die zwölf Monate des Jahres geschrieben stehen. Im ersten Kreise mit Ziffern sind alle Ostertage angegeben, die überhaupt möglich sind, 22. (März) bis 25. (April). Es folgen im zweiten Kreise die unveränderlich bleibenden Buchstaben mit denen diese Tage bezeichnet werden. Im folgenden dritten Kreise sind außen



Die Ostertafel von Weingarten[1].
(Durchmesser 3 Meter.)

Ziffern von 1 bis 29 eingemalt. Diese stellen die „Epakten" dar, und stimmen genau mit den Tagen des Ostervollmonds im ersten inneren Kreise überein. Über dem 19. bis 25. April des ersten Kreises stehen im dritten Kreise keine Epaktentage, aus dem einfachen Grunde, weil der 18. April der letztmögliche Tag für den Ostervollmond ist. Der Ostertag selbst jedoch, der erste Sonntag nach dem Vollmond,

[1] Die beisammenstehenden Nummern 26. 25 über dem Zeiger A bezeichne man zum Unterschied von 25.24 als 26.25'. »Cantate« bezeichnet den 4. Sonntag nach Ostern.

kann weiterhin bis zum 25. April gerechnet werden. Das hängt von dem Wochentag ab, auf den der Vollmond fällt; dieser Wochentag läßt sich leicht rückberechnen durch den „Sonntagsbuchstaben"; darüber unten mehr. Ist der Sonntagsbuchstabe z. B. ein E, so ist der Ostertag am ersten E nach dem Vollmond. Aus einem ähnlichen Grunde ist kein Märztag vor dem 22. angegeben, da Ostern nicht früher fallen kann, obwohl ein Ostervollmond schon am 21. März, dem Tage vorher, möglich ist. Das alles erhellt aus der Bestimmung, daß der Ostertag als Erinnerungstag der seligen Auferstehung Christi getreu der jüdischen Rechnung am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond gefeiert wird.

* * *

Die praktische Anwendung macht die Sache verständlicher. Zuerst müssen wir sehen, wie die alten Mönche im 17. Jahrhundert die Tafel benützt haben. Zu dieser Zeit fing der neunzehnjährige Zyklus (also Goldene Zahl 1) mit Epakte 1 an. Für die Zahl 2 galt dann die Epakte 12 (11 Einheiten mehr); und für Zahl 3 im dritten Jahr Epakte 23. Auf unserer Tafel sind für diese drei Epakten 1, 12, 23, die Tage 12. April, 1. April und 21. März direkt als Vollmondstage angegeben. Das stimmt ganz überein mit den von Ginzel (a. a. O. 261,265) ausgearbeiteten Tafeln. Nur hat man bei Ginzel wenigstens mit zwei Tafeln zu arbeiten, um das gleiche Ergebnis zu erzielen. Dagegen hat H. Grotefend in seiner „Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit" (Hannover, Hahn, 1891) die Ostervollmondstage in seine „ewige gregorianische Tafel" eingeführt (Bd. 1 Tafel VIII) und infolgedessen sind dort die Monate März und April fast wie auf unserer Tafel gestaltet. Sie stehen aber in verschiedenen Spalten und machen das Weiterrechnen von Jahr zu Jahr schwerer, als es mit unserem Zeiger möglich ist. Auch benötigt Grotefend noch eine vierte Spalte, um die Goldenen Zahlen beizufügen.

Die obigen Daten werden uns durch unsern Zeiger ohne weiteres angegeben. Stellen wir die Spitze A über die Epakte 1, so ist der 12. April als Ostergrenze angegeben, und die kleinere Spitze B gibt schon den 1. April für das folgende Jahr (mit Epakte 12) an. Schieben wir die Spitze A auf den 1. April, so zeigt sofort die Spitze B das weiße Feld vor dem 22. März, also den 21. März an; drehen wir nun die Spitze A auf dieses Feld, dann kommt die Spitze B zu weit zurück. Deshalb müssen wir, wie schon gesagt, einen Monat vorausgehen und den Vollmond des April nehmen. Den richtigen

Tag werden wir sofort finden, wenn wir das von der ganz kleinen Spitze C angegebene Datum nehmen. Das ist der Vollmondstag, in diesem Falle der 9. April. Die Erklärung dafür ist leicht. Unsere Kreise sind in 36 Felder oder Tage abgeteilt; die Hälfte ist also 18. Zwischen den Spitzen A und D, an beiden Enden des großen Zeigers ist ebenfalls ein Zwischenraum von 18 Tagen. 19 Tage aber muß man vorangehen, wenn man einen Monat überspringt und dabei die 11 Tage der Epakte berücksichtigt; es sind nämlich 30—11=19.

Deshalb ermittelt die kleine Spitze C den richtigen Tag. So kommen auch hier die elf Tage des jährlichen Vorauseilens des Mondes in Betracht.

So ist der 9. April Vollmondtag im vierten Jahr. Drehen wir die Spitze A bis dahin, dann ergibt sich durch Spitze B der 28. März für das fünfte Jahr u. s. w. Auf diese Weise konnte der klösterliche Kalenderverfasser der Reihe nach die 19 Jahre des Zyklus durchgehen und den Vollmondtag bestimmen. Nur wenn er das 19. Jahr berechnet hatte, und vom 25. März weiter ausging, mußte er 18 statt 19 Tage vorangehen und nicht den von der Spitze C angegebenen 13. April nehmen, sondern den 12. April, wegen des »Saltus lunae« von einem Tag. Dadurch kam er zum Ausgangspunkt zurück, also Goldene Zahl 1, Epakte 1, Vollmond 12. April.

Im 17. Jahrhundert folgten diese Zyklen so aufeinander, daß als Ausgangsjahre die Jahre 1615, 1634, 1653, 1672, 1691 galten. Von diesen Daten ausgehend, konnte man sich mit der Tafel leicht orientieren, indem man mit Epakte 1, 12. April anfing. Seit 1700 aber kommt eine kleine gregorianische Korrektur der lilianischen Epakten in Anwendung, um den Lauf des Mondes näher zu verfolgen; und fortan muß man in der Epaktentafel um 1 vorausgehen. Als Goldene Zahl 1 galt dann der 13. April und Epakte 30 (bezeichnet durch einen Stern [*]). In ähnlicher Weise geht man von 1900 ab bis 2199 noch eine Stufe vorwärts, also für Goldene Zahl 1, 14. April, Epakte 29; das gilt also für die heutige Berechnung. Darauf kommen wir noch zurück.

Auf obige Weise war das Datum des Oster**vollmondes** zu ermitteln. Wie aber war der eigentliche Oster**sonntag** zu finden? Auf unserer Tafel ist im zweiten Kreis jedem Datum vom 22. März bis 25. April (erster Kreis) ein Buchstabe beigefügt. Dieser Buchstaben sind es, entsprechend den 7 Wochentagen, 7; sie gehen von A bis G, um sich dann zu wiederholen. Jeder von ihnen kann der Reihe nach „Sonntagsbuchstabe" sein, je nach dem Jahr; dann gelten die anderen entsprechend als Wochentage. Weiß man nun den Sonntagsbuchstaben für ein be-

stimmtes Jahr, so kann der Ostersonntag sofort von der Tafel abgelesen werden. Ostern ist nämlich der Tag, wo dieser Buchstabe zum ersten Male nach dem vom Zeiger angegebenen Vollmondstage vorkommt. Falls dieser Tag selbst ein Sonntag ist, so ist der folgende Sonntag zu nehmen.

Aus unserem Epaktenkreis 1, 2, 3, 4 . . ., 28, 29, 30 (oder Stern) läßt sich noch etwas herausfinden, nämlich die Littera Martyrologii, und folglich auch die Mondphase irgend eines Tages des Jahres, von den im Martyrologium für jeden Tag angegebenen Hilfstafeln. Fangen wir wieder mit Epakte 1 an. Diese Epakte gibt an, daß der Mond am 1. Januar einen Tag alt ist. Dafür ist der Buchstabe a bestimmt. Der 1. Januar ist also der zweite Tag des Mondes. Daher finden wir in der Hilfstafel des Martyrologium Romanum zum 1. Januar die Nummer 2 für a angegeben und man hat zu lesen »luna secunda«. Für das ganze Jahr wird a jetzt gelten, da in den Hilfstafeln des des 2., 3. . . . Januar usw. die Nummern 3, 4 . . . diesem Buchstaben a entgegengestellt sind. Bei Beibehaltung desselben Buchstabens wachsen die Nummern gerade wie das Mondesalter bis zum Neumondtag, wofür 30 und 29 abwechselnd gelten.

Für Epakte 2 ist b bestimmt und fortan für Epakte 3, 4, 5, 6 . . . 17, 18, 19 gelten c, d, e, f . . . r, s, t (mit Weglassung von o, da man es leicht mit der Null verwechseln konnte). Für 20, 21 . . . 29 folgen dann die großen Buchstaben A, B, C, D, E, F, G, H, M, N, und endlich P für 30 (oder *). Im Martyrologium sind alle Buchstaben rot gedruckt. Ein schwarzes F dagegen für 25 kommt in den seltenen Fällen zur Anwendung, wo die Epakte 25′ benötigt ist (vgl. Schlußanmerkungen).

Für die praktische Anwendung nehmen wir Epakte 17. Dafür gilt der Buchstabe s in allen Hilfstafeln. Für den Neujahrtag aber wissen wir schon, daß der Mond 18 Tage alt ist, daher muß man lesen »luna duodevigesima«.

Dadurch ist alles bestimmt, was immer mit dem Mondwechsel eng verbunden ist — Mondphase, Epakte, Ostergrenze und Ostertag —, und zwar durch die inneren Kreise der Tafel. Vom Wechsel des Ostertages sind nun die beweglichen Feste des Kirchenjahres, Septuagesima, Aschermittwoch, Himmelfahrt und weiterhin bis zum ersten Adventssonntag, abhängig. Um diesem großen Spielraum zu genügen, sind die äußeren Kreise angebracht, deren Durchmesser drei Meter erreicht. Alle Tage vom 28. Januar bis Ende Juni sind da verzeichnet, und nach je fünf Tagen erleichtert ein größerer Strich die Ausrechnung der Tage.

Dieser Teil der Tafel ist in allen Stücken noch so zu gebrauchen wie vor Jahrhunderten. Deshalb können wir sogleich zur Erklärung des heutigen Gebrauchs der ganzen Tafel übergehen.

* * *

Wir haben gesehen, daß eine kleine Verschiebung der Epakten zweimal eingetreten ist seit der Zeit der Reform im Jahre 1582, nämlich in den Jahren 1700 und 1900. Jedesmal fiel der Ostervollmond fortan um einen Tag später. Wenn wir also mit der Goldenen Zahl 1 als Ausgangspunkt beginnen wollen, müssen wir heutzutage nicht mit der ersten Epakte (Ostergrenze 12. April) anfangen, sondern den Zeiger zwei Felder weiter nach links drehen, also zur Epakte 29 (Ostergrenze 14. April).

Es empfiehlt sich sehr, von der ersten Goldenen Zahl auszugehen, da der letzte neunzehnjährige Zyklus 1919 anfing. Für 1919 galt daher 1 als Goldene Zahl. Von diesem Ausgangspunkt können wir den Ostervollmond und alles, was davon abhängt, ruhig weiterberechnen ohne weitere Veränderung bis zum Jahre 2199. Alle neunzehn Jahre werden wir mit dem 14. April als Ostergrenze und Epakte 29 anfangen können.

Der Ostertag selbst hängt, wie gesagt, mit dem Sonntags-Buchstaben zusammen. Als zweiten Anhaltspunkt müssen wir uns daher merken, daß für 1919 dieser Buchstabe E war und daß auf 1920 ein Schaltjahr traf. Für die folgenden Jahre kann man die Sonntagsbuchstaben vom Buchstabenkreis auf der Tafel ablesen. Nur müssen wir im Schaltjahr einen Tag überspringen. Also für 1919 gilt E, für 1920 (Schaltjahr) C, für 1921 B, für 1922 A, für 1923 G, für 1924 (Schaltjahr) E.

Stellen wir nun den großen Zeiger auf den 14. April (Epakte 29), so ist das der Vollmondstag für 1919. Der Sonntagsbuchstabe ist E, also müssen wir das folgende E auf der Tafel finden. Dieses zeigt den 20. April an, und das ist der Ostertag. Für 1920 deutet die Spitze B schon den 3. April an. Der Buchstabe, den wir brauchen, ist das folgende C; also ist der 4. April Ostertag. Drehen wir den großen Zeiger auf den 3. April, so ist für 1921 durch Spitze B der 23. März schon ermittelt. Für 1922 müssen wir 19 Tage in der entgegengesetzten Richtung gehen, um den April-Vollmond zu finden. Das heißt, wir nehmen einfach den Tag, auf dem die Spitze C schon steht, also den 11. April. Für 1922 ist aber A der Sonntagsbuchstabe, also ist Ostern am 16. April. Bringen wir den großen Zeiger über

den 11. April, so ergibt sich für 1923 der 31. März. Der „Sonntagsbuchstabe" geht von A zu G über; der Ostersonntag fällt also auf das erste G nach dem 31. März, nämlich auf den folgenden Tag, den 1. April. Für 1924, Goldene Zahl 6, gibt die mittlere Zacke D den Vollmondstag an, nämlich den 18. April (vgl. Anmerkungen am Schluß). 1925 ist Vollmond am 8. April usw.

Wir brauchen nur hinzuzufügen, daß alle neunzehn Jahre von neuem mit dem 14. April, Epakte 29 angefangen werden muß, nämlich in den Jahren 1938, 1957, 1976, 1995 usw. (S.buchstabe B, F, C, A...)

Versuchen wir jetzt die anderen beweglichen Fast- und Festtage zu bestimmen. Ist einmal der Ostersonntag durch Berechnung mit den inneren Kreisen festgestellt, so läßt sich das ganze liturgische Jahr sogleich aus den großen äußeren Kreisen ablesen. Vom Ostertag ab zählt man 40 Tage zurück, um den Aschermittwoch zu finden. Drei Tage früher war Quinquagesima, und noch 14 Tage früher findet man Septuagesima. 40 Tage nach Ostern kommt Christi Himmelfahrt; 10 Tage später Pfingsten. Dann folgen die Sonntage nach Pfingsten — aber wieviele?

Die Zahl dieser Sonntage war an sich schon durch die Sonntage nach Epiphanie bestimmt, die vor Septuagesima ausgelassen werden mußten. Doch veranschaulicht uns unsere Tafel diese Zahl noch deutlicher. Man braucht nur die Spitze A auf den Ostertag eines Jahres an dem großen äußeren Kreis einzustellen, so wird die entgegengesetzte Spitze D die Zahlen 28, 27, 26 oder 25 unten anzeigen, oder noch weiter links rücken. Je nach dem ganz oben ausgesuchten Ostertag gibt es dann 28, 27, 26, 25 oder schließlich nur 24 Sonntage nach Pfingsten.

Nach diesem letzten Sonntage aber folgt der erste Adventssonntag. Ist dieser einmal festgestellt, so kann heute noch, wie vor drei Jahrhunderten, der Klosterkantor das ganze chronologische Ergebnis der trefflichen Ostertafel mit vollständiger Sicherheit am Epiphaniefeste dem Volke ankündigen.

„Die himmlischen Gestirne machen nicht
Bloß Tag und Nacht, Frühling und Sommer — nicht
Dem Sämann bloß bezeichnen sie die Zeiten
Der Aussaat und der Ernte." (Schiller, Piccolomini. 2. Aufzug.)

Auch die Kirche beobachtet noch den Kreislauf des Mondes und nach ihm bestimmt sie die Zeit ihrer Huldigung an den sterbenden und auferstehenden Heiland Jesus Christus.

✠ ✠ ✠

Anmerkungen

Die Arbeit des Lilius ist klar und genügend ausgeführt bei F. K. Ginzel in seinem „Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie" III (1914) 255 bis 261. Näheres über die Verhandlungen vor und bei der von Gregor XIII ernannten Kommission und die Äußerungen des Kaisers und der Universitäten, siehe bei Dr. J. Schmid: „Zur Geschichte der Greg. Kalenderreform." — Historisches Jahrbuch, 1882, S. 388—415. — Dem obengenannten Buch von Ginzel verdanken wir viel für den historischen Teil unseres Aufsatzes. Weitere Literatur bei Pastor „Geschichte der Päpste" Bd. II 3—4 663; Bd. IV I, 568 f.; und besonders Bd. IX (1923) S. 205—215. — Über den neuen Epaktenzyklus vgl. auch Kaltenbrunner (Sitzungsberichte d. Wiener Akad. Hist. Kl. LXXXVII, 500 f, LXXXII, 289 f, XCVII, 7 f. und Kühl, Chronologie, Berlin, 1897, 225 f. Beachtung verdient auch: J. G. Hagen: Die Greg. Kalenderreform (Stimmen aus Maria-Laach, 1914 47 f) und Dom. U. Berlière: Réforme sous Clément VI. (Revue Bénéd. 1908 240 f.

Dem aufmerksamen Leser mag sich längst die Frage auf die Lippen gedrängt haben, warum für den 18. April zwei Epakten, der 24. und 25; und für den 17. wieder zwei Epakten: der 25 und 26 angegeben sind. Das gehört zum Wesen der lilianischen Epakten. Den lunarischen Monaten sind von Januar an abwechselnd 30 und 29 Tage zugerechnet. Für Januar und März sind 30 Tage (Epakten) angegeben; dagegen für Februar und April nur 29. Deshalb müssen 2 von den 30 Epakten in Februar und April usw. zusammenfallen. Lilius selbst wählte die letzten, 29 und * (30) dafür; die Kommission aber legte die Epakten 24 und 25 zusammen. Diese kommen in Betracht, wenn es Neumond wird am 5. April; unsere Tafel gibt aber nur den Vollmondstag. Deshalb fällt die Doppelepakte 13 Tage später, also auf den 18. April.

Was die Zusammenstellung von einem 25 neben der 26 Epakte betrifft, so ist diese notwendig gerade in unserer Zeit (1900 bis 2199). Bei der 6. Gold Zahl (z. B. in 1924) finden wir als Ostergrenze April 18. und Epakte 24. Für das folgende Jahr muß man das 25 auch berücksichtigen, deshalb gehen wir nur 10 Tage zurück (zum 8. April.) 10 Jahre später kommen wir zu Epakte 25; den 18. April dürfen wir aber nicht ein zweites Mal nehmen. Deshalb nimmt man 25′ (im Martyrologium als XXV schwarz bezeichnet) und als Ostervollmond den vorigen Tag, April 17. Bei der 6. und 17. Gold. Zahl gibt also die Spitze D den Vollmondstag an, wie bei der 1. Gold. Zahl (wegen des Mondsprungs).

Es wird dem Leser geraten, sich einen Zeiger aus Pappe zu machen und ihn mit einer Nadel im Mittelpunkt des Ostertafelsbildes zu befestigen. Dann wird er leicht die Reihe der Ostergrenzen verfolgen können. Zur Kontrolle fügen wir noch diese Reihe (die von 1900 bis 2199 gilt) hinzu. —

Goldene Zahl	Ostergrenze	Goldene Zahl	Ostergrenze
1	14. April	10	5. April
2	3. —	11	25. März
3	23. März	12	13. April
4	11. April	13	2. —
5	31. März	14	22. März
6	18. April	15	10. April
7	8. —	16	30. März
8	28. März	17	17. April
9	16. April	18	7. —
		19	27. März

Gott und die Seele.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Noverim me, noverim te! Daß ich mich erkännte, daß ich dich erkännte, Herr, mein Gott! Zittert aus diesen Worten nicht eine letzte und tiefste Lebens- und Seelensehnsucht des größten Gottsuchers aller Zeiten, des hl. Augustin? Gott und die Seele, sonst nichts! Das war das Ziel seines wissenschaftlichen und religiösen Strebens. Gewiß, Augustin war ein Mann der Wissenschaft; er war aber vor allem ein durch und durch religiöser Mensch. Religion ist nicht nur Sache des wissensdurstigen Verstandes oder des ewig strebenden Willens; Religion ist eine Angelegenheit des ganzen Menschen. Sie ist der Ausdruck der allseitigen und restlosen Abhängigkeit des Menschenwesens vom Absoluten, von Gott. Die schlechthinige Abhängigkeit der Seele von Gott ist eine Urtatsache. Wo immer diese Urtatsache nicht bloß erkannt und gewollt, sondern in irgend einer Form auch erlebt wird und das Erkennen und Wollen von dieser lebendigen Erfahrung getragen ist, da ist das Wirklichkeit, was wir Religion nennen. Und weil sie eine Urtatsache ist, diese Wesensabhängigkeit der Seele von Gott, kann, soll und muß sie von jedem Menschen erlebt werden.

Aus der Tiefe dieses Erlebens rang sich aus der Brust eines Augustin, eines Newman und anderer religiöser Bahnbrecher der Sehnsuchtsruf: Gott und die Seele. Ohne diese beiden Pole gibt es jene Beziehung nicht, die wir Religion heißen. Streichen wir eines von beiden, und Religion ist eine unmögliche Sache. Streichen wir Gott! Zu sich selber kann die Seele keine Religion haben. Denn es gehört zum Wesen der Seele, in ihrem Sein schlechthin von einem Absoluten abhängig zu sein. Sie kann nicht gleichzeitig das sein, von dem sie abhängt. Die Seele kann auch zu anderen Seelen keine Religion haben. Wohl kann sie von anderen Seelen abhängig sein — und ist es auch —, aber diese Abhängigkeit kann nie eine schlechthinige sein. Sie ist es immer nur in einer bestimmten Beziehung. So hängt das Kind von den Eltern, der Arme von seinem Wohltäter ab. Diese Verhältnisse aber begründen keine Religion, sondern Pietät. Streichen wir die Seele, und wir haben die Religion aufgelöst. Die leblose Schöpfung hat keine bewußte Beziehung zu Gott. Die Sterne, die ihre ewigen Bahnen ziehen, die ungezählten Sonnensysteme, die in wunderbarer Harmonie zueinander stehen, die Weltmeere, zu denen Bäche, Flüsse und Ströme wandern, sie alle hängen allseitig und restlos in ihrem Sein von Gott ab. Und doch haben sie keine Religion. Nur das vernünftige, geistige

Geschöpf kann in **religiöser** Beziehung zu seinem Schöpfer stehen. So müssen wir einen Grundsatz formulieren, der für das religiöse Leben von entscheidender Bedeutung ist: Je geistiger, je innerlicher, je persönlicher eine Seele wird, umso tiefer, lebendiger wird die Religion. Je reiner, je wirklicher die Seele sich ihrer selber bewußt wird — das verstehen wir doch letztlich unter Persönlichkeit —, um so unmittelbarer, wahrer erlebt sie ihren letzten und tiefsten Sinn: **ihre schlechthinige Abhängigkeit von Gott.** Je umfassender, je stärker sie erlebt wird, umso geistiger, persönlicher wird die Seele. Nur in der Religion gelangt sie zur vollen Entfaltung ihrer Wesensfülle. In der Religion verwirklicht sich der scheinbare Widerspruch: je mehr die Seele inne wird, daß sie aus sich selber nichts ist, sondern daß, was sie ist, ganz von Gott kommt, umso vollendeter wird sie das, was sie ist und sein soll. In der eigenen Selbstvertiefung und im Bewußtwerden der gänzlichen Seinsabhängigkeit erkennt die Seele am vollkommensten auch Gott. Noverim me, noverim te. Daß ich mich, daß ich dich erkännte! Hätte Augustin es kürzer und treffender aussprechen können, was die innerste Sehnsucht jedes religiösen Menschen ist?

Seele und Gott lassen sich nicht voneinander trennen. Gott ist der absolute Inbegriff alles dessen, was die Seele nicht ist, der absolute Inbegriff alles Objektiven. Würde man in der Religion Gott so einseitig suchen und betonen, daß die Seele sich ganz im Objekt verlöre, dann würde die Religion nach und nach in bloßen Äußerlichkeiten, im Formalismus erstarren; sie würde, wie wir bezeichnend sagen, zu einer **seelenlosen** Religion. Wir würden uns der Beziehung nähern, in der die vernunftlose Schöpfung zu Gott steht. So sonderbar es klingen mag: Ein Gottsuchen und Gottanhangen, das die Seele entgeistigt, entpersönlicht, ins Vernunftwidrige drängte, wäre der Tod der wahren Religion. Wollten wir auf der anderen Seite nur ganz ins Seelische versinken, ohne unser geistiges Auge auf das, was außer uns lebt, gerichtet zu halten, wir verfielen in ein wildes, inneres Chaos. Ausschließliche Persönlichkeitspflege wäre ebenso der Tod der Religion. Eine Religion ohne Gott bedeutet einen noch sinnloseren Widerspruch, als eine Religion ohne Seele. Gott bliebe Gott, auch wenn es keine Seelen gäbe. Seele aber wäre nicht Seele, wenn es keinen Gott gäbe. **Formalismus** und **Subjektivismus** sind die beiden Gegenpole, in deren gegenseitiger Wechselbeziehung die wahre Religion liegt. Verläßt sie die goldene Mitte, um sich einem der beiden Gegensätze zu nähern, dann beginnt sie, sich selbst aufzulösen. **Gott und die Seele!** Sie bilden die Grundlage, auf der das Gebäude der Religion sich erhebt.

Wir sagten, Religion wäre die schlechthinige Wesensabhängigkeit der Seele von Gott. Die Einzelseele aber ist in ihrem Sein und Wesen nicht so vollkommen abgeschlossen, daß sie keine anderen Wesensbeziehungen hätte, als die unmittelbaren zu Gott. Goethe sagt einmal: Der wahre, ganze Mensch ist die gesamte Menschheit, nicht der Einzelmensch. Und nicht die Seele allein macht den Menschen aus, sondern die Seele in naturhafter Verbindung mit dem Leib. Der Einzelmensch tritt ins Dasein in Abhängigkeit von anderen Menschen. Der Einzelmensch ist nur eine Teilverwirklichung der gesamten Menschheit. Darum ist letzter Abschluß und endgültige Vollendung nicht im Augenblick des Todes des Einzelnen erreicht, sondern erst, wenn die Zahl der Einzelmenschen abgeschlossen sein, wenn die Gesamtheit der Menschen vollendet sein wird. Die Gesamtheit aller Einzelmenschen bildet ein organisches Ganzes. Die Hand, der Fuß, das Auge für sich allein, losgetrennt vom Organismus, sind ohne Sinn und Zweck. Ihren Wesenszweck haben und erfüllen die einzelnen Teile nur als Bestandteile des Gesamtorganismus. So gehört es auch zum Wesen der Einzelmenschen, Teil des Organismus der Gesamtmenschheit zu sein. Wenn Religion die schlechthinige Seinsabhängigkeit der Einzelseele von Gott ist, so kann sie nicht in der unmittelbaren Beziehung der Einzelseele zu Gott aufgehen. Die Beziehungen der Einzelseele zu Gott gehen durch die Gemeinschaft. Die Seele belebt nicht die einzelnen Körperteile getrennt, sondern nur, wenn sie organisch zu einem Ganzen verbunden sind. Eine Hand, ein Fuß, die vom Gesamtkörper getrennt sind, verlieren das Leben. Werden nach und nach soviele Teile losgetrennt, daß das Übrigbleibende keinen Organismus mehr bildet, verschwindet die Seele überhaupt. Im Organismus selber aber nimmt jeder Teil unmittelbar an der Seele teil. Eine Einzelseele, die sich bewußt ausscheiden wollte aus der Gemeinschaft, verneinte, mißachtete tatsächlich die wahre Seinsabhängigkeit von Gott, die nun einmal durch die Gemeinschaft geht. Religion aber ist Bejahen, Anerkennen, Innewerden der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Sie betätigt sich in der wesentlichsten Äußerung der Religion, in Opfer und Gebet. Der von der Gemeinschaft losgetrennte Einzelmensch wäre nicht fähig, wahre Religion zu bewahren und auszuüben. Vollendetes Gebet ist auch nur das Gemeinschaftsgebet oder das Gebet, das aus dem Geist der Gemeinschaft fließt und dahin zurückführt. Religion wäre also an erster Stelle und unmittelbar ein Gemeinschaftsphänomen. Die Gemeinschaft besteht zwar nur aus Einzelmenschen. Diese aber zu einem organischen Ganzen zusammen-

geschlossen, sind mehr als die bloße Summe der Einzelmenschen. Die Beziehung der Einzelseele zu Gott ist eine unmittelbare, aber nur, wenn sie organischer Teil einer Gemeinschaft ist. Denn der Einzelmensch ist wesenhaft Gemeinschaftswesen.

Ich möchte aber hier nicht über die Bedeutung der Gemeinschaft für das religiöse Leben sprechen. Wir werden später ausführlich darüber handeln. Die Nöten und Schwierigkeiten, an denen das religiöse Leben der Gegenwart leidet, können in ihrer Bedeutung gar nicht verstanden werden, wenn wir nicht grundsätzlich einmal die Rolle bestimmen, die das Einzelseelenleben in der Religion spielt. Vielleicht wird man mir entgegenhalten: Gerade das sei das Übel der Neuzeit bis in die Gegenwart herein, daß ein schrankenloser Subjektivismus auf allen Gebieten, vor allem auch im Religiösen herrschte. Halten wir mit unserem Urteil zurück!

Einzelseele und Gemeinschaft stehen in einem ähnlichen Verhältnis zueinander, wie wir es oben zwischen Seele und Gott charakterisierten. Wenn auch die Einzelseele ohne Gemeinschaftsbindung sich in das Chaos der Auflösung verlöre, so bliebe doch unverrückbar wahr, daß die Gemeinschaft an sich, unabhängig von den Einzelmenschen, keine Wirklichkeit besitzt. Nehmen wir alle Glieder einer Gemeinschaft weg, so hat auch die Gemeinschaft zu bestehen aufgehört. Daseinszweck der Gemeinschaft ist es, die Einzelseelen so zu verselbständigen, zu verinnerlichen, zu vergeistigen, daß sie ihre Vollendung erreichen. Die Vollendung der Einzelmenschen ist Vollendung der Gemeinschaft. Wird die Gemeinschaft zu einseitig und zu ausschließlich betont, dann werden die Einzelmenschen nie zur inneren Selbständigkeit und Reife gelangen. Eine Religion, die auf einen einseitig überspannten Gemeinschaftsbegriff gründet und die Einzelseele vernachlässigt, wird in seelenlosen Äußerlichkeiten erstarren. Es droht hier dieselbe Gefahr, die mit der einseitigen Übertreibung des Gottesbegriffes verbunden ist.

Die Einstellung der vorchristlichen, heidnischen Menschheit ging von der Seele hinweg immer tiefer hinein in die Außenwelt. Die Welt der äußeren Gegenstände hielt sie gefangen. Sie wurde ihr zum Gott, von dem sie sich schlechthin abhängig fühlte. Die Welt der sichtbaren Dinge bildet eine bunte Mannigfaltigkeit, die nur schwer vom menschlichen Geist zur Einheit zusammengehalten werden kann. So wurden Götter ohne Zahl. Und jeder Gott bedingte wieder eine besondere Verehrung. Die Gestirne, die Flüsse, die Meere, Pflanzen und Tiere, alles wurde zu Gott. Muß es uns nicht mit Schauder erfüllen, wenn ein Kulturvolk, wie z. B. die Ägypter, Tieren göttliche

Ehre erwies? Das kann doch nur dort geschehen, wo die Seele nicht beachtet und geachtet wird. Der Mensch erniedrigte sich unter die leblose Natur, unter die Tier- und Pflanzenwelt herab. Die Reiche der Natur standen ihm höher als seine Seele. In ihnen sah und verehrte er Gott, von dem er sich schlechthin abhängig fühlte. Wie ergreifend klingt mitten aus dieser Heidenwelt heraus des Psalmisten Wort: Quid est homo? omnia subjecisti sub pedibus eius! Was ist der Mensch? Alles hast du ihm zu Füßen gelegt, hast ihn über alle deine Werke gesetzt, über die Tiere und die Gestirne des Himmels. Und die so hochgepriesene griechische Philosophie? Ihr schärfster Denker, Aristoteles, war er etwa anders eingestellt? Auch er war außenweltlich gerichtet in seinem Denken. Er überwand wohl in seinem Denken Aberglauben und Vielgötterei. Aber, was ist sein Gott anderes, als die absolute Naturkraft, die alles bewegt? Sie ist selber nicht bewegt, also Geist. So wie jeder Fixstern von einem Geistwesen bewegt wird, so das ganze All von einem absoluten Geistwesen, Gott. Das Verhältnis Gottes zum Geiste des Menschen ist kein unmittelbares. Gott setzt die äußerste Fixsternsphäre in Bewegung. Diese Bewegung teilt sich abwärtssteigend den niederen Fixsternen, dann den Planeten und schließlich der sublunaren Welt mit, den Gegenständen, die auf den Menschenkörper und die Sinnesorgane wirken sei es als Nahrung und Lebensunterhalt oder als Sinneseindrücke, aus denen der Geist sein Leben schöpft. Höchstes Ziel und unübertreffliche Seligkeit des Menschengeistes ist es, von den Sinneseindrücken ausgehend, das ganze All, alles aufwärtssteigend in der Einheit des ersten, selber unbewegten Bewegers zu schauen. Wir vergessen nicht, daß uns Aristoteles den Begriff der absoluten Naturkraft, die selber nicht Natur, also Geist ist, geschenkt hat. Er deckt sich mit dem Begriff Gottes. Wir vergessen aber dabei, daß der menschliche Geist zu diesem Gottesbegriff dieselbe Einstellung hat, wie zu den Dingen der Außenwelt. Die Seele wird vom Gegenstand aufgesogen.

Wie fern dem Heidentum eine selbständige Wertung der Seele lag, zeigt wiederum die Seelenlehre des Aristoteles. Aristoteles sieht in der Seele nichts anderes als das Bewegungsprinzip des Körpers. Der Mensch ist auch nur ein Teil, ein Gegenstand der Außenwelt. Ausgezeichnet ist er nur dadurch, daß in ihm eine andere Bewegung sich äußert, als in den übrigen sublunaren Körpern. Diese Kraft im Menschen ist, wie im Weltall, geistig. So hat uns Aristoteles wiederum den Begriff der geistigen Seele geschenkt, aber von der Ein-

stellung her, die wir zu den Dingen der Außenwelt haben. Wie sehr Aristoteles ganz und gar in der heidnischen Einstellung verfangen war, können wir daraus entnehmen, daß er die Sklaven als von Natur aus auf dieselbe Stufe mit den Haustieren gehörig bezeichnet. Und die Frau ist nach ihm nur ein Zwischenglied zwischen Sklave und freiem Mann, der allein Vollmensch ist. Der Wert des Menschen wurde bemessen nach seiner Abstammung, nach seinem Besitz, nach seiner Stellung im öffentlichen Leben. Es waren lauter äußere Gesichtspunkte, die als Maßstab für den Wert eines Menschen dienten. Auch die Intelligenz eines Menschen wurde nur gewertet nach den Veränderungen, die er an Dingen der Außenwelt bewirkte. Es ist bezeichnend, daß wir im ganzen heidnischen Altertum keine Aufzeichnungen über inneres Seelenleben finden im Sinn z. B. der Bekenntnisse des hl. Augustins. Die Selbstbetrachtungen Mark Aurels gipfeln in dem Grundsatz, daß wir unser Leben in vollkommenste Harmonie mit den kosmischen, mit den Naturgesetzen bringen müßten. Auch hier noch wird der Mensch an erster Stelle als Naturwesen, als Teil der Außenwelt gewertet. Auf derselben Stufe wie die Sklaven standen für die Griechen alle Nichtgriechen, die Barbaren. Aristoteles gab seinem ehemaligen Zögling, Alexander dem Großen, den Rat, die Bewohner der eroberten asiatischen Provinzen wie Tiere und Pflanzen zu betrachten und auszunützen. Wie wenig Sinn die Alten für Eigenwert und Selbständigkeit der Einzelseele hatten, zeigt die eigenartige Betrachtung der Gemeinschaft. Das Wesen z. B. eines Baumes ist unabhängig von der Farbe, Größe und Zahl der Blätter, Zweige und Äste. Diese können wechseln und sich ändern. Das Wesen bleibt ewig dasselbe. So macht die Gemeinschaft das Wesen der Menschen aus. Denn sie bleibt bestehen, ewig. Die Einzelmenschen kommen und gehen durch Geburt und Tod. Der Einzelmensch hat nur soviel Wert als er Glied der Gemeinschaft ist. Darum zählt nur der eigentliche Bürger. Alle Nichtbürger gelten als Sklaven, Barbaren. Wenn wir das wunderbare Gemeinschaftsgefüge des römischen Staates mit Recht bewundern hören im Gegensatz zum Subjektivismus und Individualismus, so müssen wir doch sehr unterscheiden. Es war eine Gemeinschaft, die Sinn und Eigenwert des Einzelmenschen verkannte, die den Einzelmenschen in Äußerlichkeit auflöste. Gemeinschaft bedeutete dort nur die Zusammenfassung der Menschen als Dinge der Außenwelt. Wie die Substanz der Träger der Akzidenzien ist, so gilt die Gemeinschaft als Träger der Einzelmenschen. Gewiß, der antike, heidnische Mensch war Gemeinschaftsmensch, aber er war es in dem-

selben Sinn, wie er religiöser Mensch war, nämlich auf Kosten der Eigenwertigkeit der Einzelseele. Die heidnische Welt war durch und durch religiös. Atheismus war undenkbar. Das leiseste Anzeichen davon verwirkte das Leben. Denn überall sah und fand sie Gott bezw. Götter. Lesen wir einmal das erste Kapitel des Römerbriefes. Welch feine Ironie hat Paulus für das Vielgötterwesen der Heiden. Lesen wir den ersten Teil des Gottesstaates vom hl. Augustin. Wie geißelt er die vielgötterische Religiosität der Römer! So weit konnte die heidnische Welt nur kommen, weil die menschliche Natur nicht mehr reine Natur, sondern durch die Erbsünde verderbt war. Die antike Religion ließ die Einzelseele ganz aufgehen in der Abhängigkeit von der Natur und der Gemeinschaft. Darum wurde sie eben zu Aberglauben und Vielgötterei und Gottkaisertum.

Wir sahen, daß Religion zwar in schlechthiniger Abhängigkeit des Menschen von Gott besteht. Wir sahen aber auch, daß Religion erst dort beginnt, wo der Mensch dieser Abhängigkeit in irgend einer Weise inne wird. Je mehr er dieser Abhängigkeit inne wird und sie betätigt, um so selbständiger, geistiger, persönlicher wird er. Vollkommenes Innewerden der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bedeutet vollkommene Selbständigkeit der Einzelseele. Weil die heidnische Religion nur eine Abhängigkeit kannte, die die Selbständigkeit verneinte, war sie nicht Religion im eigentlichen Sinn. Gott und die Seele bilden gleichsam ein Funktionsverhältnis, wo Gott die Konstante, die Seele die Variable ist. Religion ist nur in dem Grad vorhanden, als die Einzelseele innerlich, geistig, persönlich wird. Sie wird es aber nur in dem Grad, als sie der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott inne wird. So haben wir den scheinbaren Widerspruch: schlechthinige Abhängigkeit — größte Selbständigkeit. Ja es war ein Widerspruch, ein unlösbarer für die antike Welt. Erst die Kirche, die Offenbarung hat uns das Geheimnis dieses Widerspruches enthüllt. Seitdem sehen wir, daß dieser Widerspruch nur ein scheinbarer ist, daß er die lautere Wahrheit und Wirklichkeit in sich schließt. Er gehört zu jenen scheinbaren Widersprüchen, die in der Lehre Jesu immer wiederkehren: erhöht wird nur, wer sich selbst erniedrigt; wer herrschen will, muß dienen; wer sein Wohl finden will, suche das Wohl des anderen; wer auf sein Leben bedacht ist, verliert es; wer seines Lebens nicht achtet, rettet es usw.

Mit Christus setzt in der Tat die Umwertung aller Werte ein. Er tritt auf mitten in der jüdisch-heidnischen Welt, die Wert und Eigenständigkeit der Einzelseele nicht kannte. Gerade darauf, auf den Wert und die Selbständigkeit des Einzelmenschen, wies er immer wieder.

„Kehrt um“ oder vielmehr „denkt um“, ruft er immer wieder den Menschen zu. „In euch drinnen ist das Himmelreich. Es kommt nicht zu euch in äußeren Formen.“ In eurem Innern ist ein wunderbarer Schatz verborgen. Hebt ihn! In euch drinnen ist ein herrliches Königreich verborgen. Entdeckt es! Um den Juden den Wert der Seele zu zeigen, gebraucht er den Vergleich mit einem Verkaufsgegenstand. Je höher die Kaufsumme, um so wertvoller, kostbarer ist der Gegenstand. So hoch man auch eine Kaufsumme denken mag, die Seele des Menschen ist unendlich mehr wert. Alle äußeren Güter und Schätze, die ganze Welt zusammengenommen, vermöchte niemals auch nur den allerkleinsten Seelenschaden auszugleichen. So etwas Unvergleichliches ist die Menschenseele. Schon das kleine Kind, das der Vater nach dem antiken Recht einfach töten konnte, es ist eine vollwertige Persönlichkeit. Er stellte einmal eines in ihre Mitte, um ihnen zu zeigen, welch unendlichen Wert es schon darstellt. Niederschmetternd lautet das Urteil über einen, der ein Kind seelisch schädigt. Immer wieder weist die Bergpredigt auf die ausschlaggebende Rolle der inneren Gesinnung für das sittliche Gute und Böse hin. Einen Schriftgelehrten, der sagte, daß reine Gesinnung mehr wert sei, als Opfer und äußere Werke, bezeichnet er als nicht mehr weit vom Himmelreich. Das ist immer wieder der Grundton der Lehre Jesu, daß es auf das Seeleninnere, auf die Persönlichkeit ankomme. Nur verinnerlichte, ausgereifte, persönliche Menschen könnten Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, nur sie fänden die wahre Beziehung zu Gott, nur sie seien geeignet, die vollkommene Gemeinschaft zu bilden, das Reich Gottes, das Himmelreich.

Und worin besteht denn nach der Lehre Jesu die Verinnerlichung, die Vergeistigung, die Verpersönlichung, die allseitige Ausprägung der Einzelseele? In der Liebe. Liebe kannte die alte Welt nicht. Christus hat sie geoffenbart. Sie bildet den eigentlichen Kern seiner Offenbarung. Suchen wir aber diese Liebe nicht in der Affektentafel des Aristoteles. Liebe ist das Allerhöchste, was es gibt. G o t t ist die L i e b e. Liebe ist Geistigkeit. Geistigkeit ist Persönlichkeit. Die Geistigkeit Gottes ist eine besondere Persönlichkeit, die dritte Person in der Gottheit: d e r H e i l i g e G e i s t. Der Heilige Geist ist aber die Liebe Gottes. Und diese Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt. Durch ihn nehmen wir unmittelbar teil an dem innergöttlichen, geistigen Leben. Je innerlicher, je geistiger, je persönlicher wir werden, um so mächtiger flutet das göttliche Liebesleben in uns ein. Paulus kommt immer wieder auf

die Geistesmitteilung zurück. Die Offenbarung hat die Menschen, die das Heidentum an die Außenwelt versklavte, erlöst von dieser Fessel. Sie hat den Menschen in sich selbst hineingewiesen, ihm zum Bewußtsein gebracht, welchen Wert die Einzelseele, die Persönlichkeit darstellt. Und glauben wir ja nicht, das Christentum hätte einen einseitigen Subjektivismus gepredigt. Wahre Verinnerlichung, Verselbständigung der Einzelseele vollzieht sich nur in der Liebe. Je geistiger, persönlicher die Seele, um so reicher strömt die Fülle der Liebe. Das Wesen der Liebe ist, auf den Mitmenschen, auf Gott zu gehen. Sie verlangt wesenhaft nach einem anderen. Sie allein vermag Objektivität, Gemeinschaft zu begründen. Die Liebe löst jenen Widerspruch, von dem wir oben gesprochen: wahre Selbständigkeit ist schlechthinige Abhängigkeit; Nächstenliebe ist wahre Selbstliebe.

Wie ein Sauerteig war die Lehre Jesu, das Christentum, hineingesenkt in die heidnische Welt. Es sollte die gewaltige Masse, die Menschen und Völker durchdringen und umwandeln, umwandeln im eigentlichen Sinn des Wortes, dem Denken, Wollen und Streben der Menschen eine neue Wendung geben. Es wollte die Menschheit vergeistigen, verklären, Seele und Gott einander so nahe bringen, wie es die geschaffene Natur niemals aus sich vermocht hätte. Es mußte seine Wirksamkeit dort zuerst und am nachdrücklichsten entfalten, wo die Hilfe am notwendigsten war. Die Einzelmenschen mußten aus der sklavenhaften Abhängigkeit von Natur und Gemeinschaft zur inneren Selbständigkeit gebracht werden. Die christliche Lehre aber konnte die Einzelseele nur erreichen auf dem Weg, der damals zu ihr führte, auf dem Weg der damaligen Religions- und Gemeinschaftsform. Das Christentum knüpfte in der Tat an viele religiöse Gebräuche und an die Gemeinschaftsform der antiken Welt an, in die es eintrat. Sie waren ihm aber nur Kanäle, durch die es die ganz neuen Wasser seiner Lehre den Einzelseelen zuführte. Es waren vielfach alte Formen, mit ganz neuem Inhalt gefüllt. Es änderte und paßte sich an Vorhandenes an oder gestaltete es neu. Wenn wir aufmerksam die Umwandlung verfolgen, die das Christentum im Lauf der Jahrhunderte geistesgeschichtlich, weltanschaulich vollzog, so müssen wir feststellen, daß sie in einer stetig wachsenden Verselbständigung des Einzelmenschen besteht. Am ausgehenden Mittelalter hatte sie einen Grad erreicht, daß die Menschen in törichtem Geistesstolz die persönliche Selbständigkeit als Unabhängigkeit von der bisherigen Gottes- und Gemeinschaftsauffassung betrachteten. Sie begannen, sich in das dem Heidentum entgegengesetzte Extrem zu stürzen. Es war aber dieselbe treibende

Kraft, wie im Heidentum. Augustinus in seinem Gottesstaat nennt sie superbia, Stolz. Es entwickelte sich ein Heidentum des Geistes. Wird eine Sache mißbraucht, so wird damit die Sache selber nicht schlecht. Der Mißbrauch, den Reformation und Renaissance mit der Persönlichkeit und Selbständigkeit des Einzelmenschen trieben, vermag das Gute nicht zu zerstören, das diese Entwicklung uns gebracht. Es lag ja im Wesen und in der Absicht des Christentums, den Einzelmenschen zu verinnerlichen, zu vergeistigen, zu verselbständigen. Eine Menschheit, die auf der Stufe dieser Entwicklung steht und sich dem Christentum öffnet, wird die Lehre Jesu in einer neuen, viel geistigeren Weise verwirklichen können, als die heidnische Menschheit der alten Welt. Aus den vergeistigten, persönlich selbständig gewordenen Einzelmenschen wird auch die Gemeinschaftsform immer mehr vergeistigt werden und das, was heidnisch in ihr ist, abgestoßen. Es wird die Gemeinschaft werden, die möglichst vollkommen den Grundsatz der Liebe verwirklicht. Erschrecken wir nicht, wenn ich den Namen Kant nenne. In ihm gelangte die Menschheitsentwicklung weltanschaulich zu dem Punkt, der der antik-heidnischenEinstellung gerade entgegengesetzt war. In der alten Welt war die Seele, der Einzelmensch nichts, die Natur, die Gemeinschaft alles. Jetzt steht die Seele, der Mensch im Mittelpunkt der Schöpfung. Trotz der Irrtümer, in die sich Kant verstrickte, müssen wir das Gute anerkennen, das diese Entwicklung uns brachte. Nun steht der Mensch auch weltanschaulich an dem Platz in der Schöpfung, der ihm seinem Wesen nach zukommt. Er ist in der sichtbaren Schöpfung das geistige Wesen. Der Geist steht höher als die Materie. Darum ist das sichtbare All mit seinen Sonnensystemen auf den Menschen und nicht der Mensch auf die Außenwelt hingeordnet. Das ist der tiefste Sinn, der der Kantschen Philosophie zugrunde liegt. Ich bemerke ausdrücklich, daß dieser Gedanke ganz unabhängig ist von den Irrtümen Kants, auch von der Frage nach der Objektivität der Außenwelt. Soviel ist gewiß, daß auf der Höhe der neueren Geistesentwicklung das Christentum über die Kräfte, die es bisher im Dienst der Entwicklung von der altheidnischen Einstellung zur neuzeitlichen betätigen mußte, für neue Aufgaben verfügen kann. In der Hegelschen Philosophie erfuhr der neugewonnene Standpunkt eine so einseitige Übertreibung, daß stoffliche Dinge, das empirische Geschehen ganz in Geist aufgelöst wurde. Alles ist nur Seele, Geist. Das mußte eine Gegenbewegung zum anderen Extrem hervorrufen. Sie löste gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts die gewaltige Woge des Materialismus aus. Sie brachte uns in Feuerbach, Moleschott, Büchner

eine Religion ohne Gott, eine Psychologie ohne Seele. Experimentelle Naturwissenschaften, experimentelle Psychologie waren die letzten Instanzen, an die man sich wandte. Diese materialistische Strömung färbte mehr oder weniger auch auf das religiöse Leben ab. Wenn die Seele geleugnet wird, wenn der geistige Gedanke nur eine Ausscheidung der großen Drüse, des Gehirns ist, dann ist der Mensch noch tiefer erniedrigt als im heidnischen Altertum.

Warum aber, so werden wir uns fragen, die langen Ausführungen? Weil wir ohne sie den Geist der Zeit, in dem wir geboren, erzogen und groß geworden sind, gar nicht verstehen können. Weil wir ohne sie vor allem nicht die geistige und religiöse Not unserer Zeit, der gebildeten Stände verstehen können. Verstehen wir aber die geistige und seelische Struktur unserer Zeit nicht, wie sollen wir dann an unserer und der anderen Menschen religiösen Erneuerung arbeiten können. Ein erstes Erfordernis für unsere religiöse Wiedererneuerung ist Verinnerlichung, Vertiefung unseres eigenen Seelenlebens. Wir müssen geistiger, innerlicher unabhängiger, stärkere Persönlichkeiten werden. Wir müssen wieder jene Hochachtung und Wertschätzung vor der eigenen und fremden Seele bekommen, die aus den Worten des Heilandes spricht: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte." Wir müssen wieder lernen, in uns und anderen vor allem die Seele zu sehen. Schon im werdenden Menschen, im Kind die Seele, die keimende Persönlichkeit achten und lieben. Ungeordnete Neigungen und Strebungen zum Leib, zu den Dingen der Außenwelt bringen uns zum Bewußtsein, daß wir noch immer am Erbe des Heidentums tragen. Der hl. Johannes führte dieses ungeordnete, gestörte Verhältnis des Geistes, der Seele zum Leib und den stofflichen Dingen auf eine dreifache Wurzel zurück: auf die Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. Diese drei Wurzeln ziehen Seele und Geist so mächtig aus sich heraus und hinein in die Außenwelt, daß der Mensch keine Selbständigkeit, keine Innerlichkeit, keine Persönlichkeit mehr besitzt. Es ist der Zustand des antiken Menschen, der keine wahre Religion aufkommen läßt. Es hat keinen Sinn, von Verinnerlichung des religiösen Lebens, von Verselbständigung des inneren Menschen, von mystischem Erleben zu sprechen, wenn wir nicht die unerläßliche Vorbedingung erfüllen: sich loslösen von den ungeordneten Verhaftungen in das Ungeistige, ins Stoffliche, kurz: ernst machen mit der Aszese, mit der Abtötung. Den Anfang müssen wir damit machen, daß wir den wahren und eigentlichen Wert von uns selbst und von allen Menschen nicht in äußerem Besitz und

Ansehen, in körperlichen Vorzügen, in der Abstammung erblicken, sondern im Geistigen, im Seelischen. Je geistiger, je tiefer, je innerlicher der Einzelmensch ist, um so lebendiger, wirksamer wird die Religion. Wir werden aber in dem Grad innerlicher, geistiger, als wir uns loslösen von den verkehrten Beziehungen zum Nichtseelischen, zur Außenwelt d. h. in dem Grad, als wir jene dreifache böse Lust überwinden. Das aber kann ohne Abtötung, ohne Aszese nicht geschehen. Es gibt nun einmal keinen anderen Weg zum inneren Fortschritt, zur Ausgestaltung der Persönlichkeit, oder wie das Evangelium sagt, zur Erhöhung als durch die Selbstverdemütigung. Solange wir die Demut nicht begriffen haben, solange sie noch nicht Lebensprinzip in uns geworden ist, solange herrscht das Heidentum, die superbia, der Stolz in uns, solange werden wir aber auch keine inneren, geistigen, selbständigen Menschen. Und solange wir nicht geistig geworden sind, sind wir wahrer Liebe nicht fähig. Denn Liebe ist die Wesensäußerung des Geistes, wie Sehen die Wesensäußerung des Auges ist. Und Lieben kann zum Gegenstand nur Geistiges haben oder etwas, was mit Geistigem irgendwie in Beziehung steht. Der äußerlich Arme, Unangesehene, das Hilflose, Schwache ist darum bevorzugter Gegenstand der Liebe. Hier kann sie nicht an Äußerlichkeiten sich verlieren, hier muß sie auf den geistigen Wert des Menschen gehen. Es gibt keine wahre Religion ohne Liebe. Es kann daher von religiöser Erneuerung in uns selber und in der Welt nicht die Rede sein, wenn mit dem Gebot der Liebe nicht ernst gemacht wird im privaten und öffentlichen Leben. Liebe aber ist nur dort, wo Verinnerlichung, Vergeistigung angestrebt wird. Verinnerlichung, Vergeistigung kann wiederum nur dort erreicht werden, wo Abtötung geübt wird, d. h. die Folgen der Erbsünde nach und nach bekämpft und überwunden werden. Stoßen wir uns nicht an dem Wort Abtötung. Abtötung ist nicht Verneinung der Außenwelt, des eigenen Leibes, Vernichtung des eigenen Ich. Das wäre Wahnsinn. Abtötung will nur wieder geordnete harmonische Beziehungen der Seele zum eigenen Ich, zum eigenen Leib und zur Um- und Mitwelt herstellen. Abtötung ist etwas, was alle angeht, nicht etwa bloß Ordensleute. Es ist charakteristisch für unsere Zeit, daß starke Strömungen vorhanden sind, die scheinbare Trennung zwischen Welt- und Ordensmoral zu überwinden. Gerade sie offenbaren etwas tief Christliches, nämlich daß nicht der Verzicht auf äußeren Besitz, auf das eigene Ich das Letzte und Höchste sein kann. Das Letzte und Höchste ist vielmehr die geordnete, harmonische Beziehung.

Man hat soviel gesprochen und spricht immer noch viel vom mystischen Zug unserer Zeit. Was ist er anderes als das Drängen und Streben nach Verinnerlichung bis hinein in den Seelengrund, wo der eigentliche Wert, die geläuterte und vergeistigte Persönlichkeit des Menschen verankert ist. Dorthin wies der Heiland, wenn er sagte: Das Himmelreich ist in euch drinnen. Dort ist der Schatz, den es zu heben, das Königreich, das es zu entdecken gilt. Dort wurden die Heiligen und Mystiker ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott unmittelbar inne. Denn das ist Mystik: unmittelbares Innewerden der wahren Beziehung, in der die Seele zu Gott steht. Die Heiligen sind unsere wahren Vorbilder für die religiöse Wiedererneuerung. Sie waren die wahrhaft innerlichen, selbständigen Menschen. Sie kamen aber nur auf dem Weg der Losschälung, der Abtötung zu jener Innerlichkeit, die in etwa wieder die Harmonie herstellte, die durch die Erbsünde gestört worden war: Unterordnung der stofflichen Dinge unter den Geist, des Geistes unter Gott. So gelangten sie vielfach zu jenem mystischen Schauen, das der hl. Thomas dem Adam im Paradieseszustand zuschreibt, zu jener cognitio media, jener inneren Erkenntnisweise, die ein Mittelding zwischen unserer gewöhnlichen Erkenntnis und der Anschauung der Seligen ist.

Gott und die Seele! Wie tief hat der hl. Augustin die Bedeutung der Einzelseele für das religiöse Leben begriffen. Seine Worte gelten wieder so recht von uns Menschen der Gegenwart: „Kehre zuerst in dein Herz zurück und siehe, was du dort von Gott empfindest. Im inneren Menschen wohnt Christus, im inneren Menschen wirst du, erneuert nach dem Bilde Gottes, in seinem Bilde erkennen dessen Urheber“ (In Joan. tr. XVIII n. 10). Und in seinen Retraktionen: „Zuerst muß der Mensch sich selbst zurückgegeben werden, damit er hier gleichsam festen Fuß fasse und von da sich erhebe und zu Gott aufsteige“. Noverim me, noverim te.

Gleicherweise wie der Geist unseres Herrn uns aussendet, zu leben in Tugenden und in allen guten Werken, also regt er uns zu inneren Übungen an und heischt von uns und gebietet, daß wir Gott danken und loben, lieben und ehren, ewig und immerdar. Und je mehr wir erkennen und lieben, desto mehr gelüstet uns nach Erkenntnis und Liebe, und so werden wir über unsere Sinne erhöht.

Jan van Ruysbroeck.

Vertiefung und Verinnerlichung unseres katholischen Lebens.

Von P. Daniel Feuling (Beuron).

Laut und sehnsuchtsvoll klingt der Ruf nach religiöser Erneuerung durch die erschütterte Welt. Ein fieberhaftes Suchen nach religiöser Wahrheit und religiösem Leben macht die Gemüter Unzähliger erzittern. Viele freilich verzagen dabei in kraftlosem Zweifel. Andere verlieren sich in dem Irrgarten der Theosophie und Anthroposophie, wieder andere werfen sich willkürlicher Spekulation oder schwärmerischem Sektenwesen in die Arme. Auch bei denen, die zwar an Christus glauben aber außerhalb seiner Kirche stehen, gewahren wir viel unsicheres Tasten und unruhiges Suchen nach neuen Mitteln und Wegen zu religiösem Leben, und nicht wenige unter ihnen greifen heute zurück zu so manchem, was sie bisher als „katholisch" verworfen oder geringgeschätzt hatten.

Wir, die wir als Katholiken feststehen im Glauben unserer Kirche, wir können nicht im Zweifel sein über die Mittel und Wege, durch die wir zur religiösen Erneuerung für uns selber zu gelangen vermögen. Aber deshalb ist der Ruf nach Erneuerung für uns nicht gegenstandslos. Im Gegenteil, gerade weil uns durch das gottgesetzte Lehramt der Kirche die religiöse Wahrheit so sicher gegeben und der Weg des Lebens so eindeutig gewiesen ist, gerade darum ist für uns die Pflicht doppelt groß. Und verantwortungsvoll wäre es für uns über die Maßen, wenn gerade wir der großen Forderung, die die Gegenwart in unser aller Gewissen hineinruft, nicht entsprächen.

Besteht aber nicht für uns Katholiken eine eigenartige Gefahr und Versuchung, den Ruf, der an uns ergeht, unbeachtet verhallen zu lassen? Kirchliches Lehramt und kirchliche Gnadenmittel sind wahrhaft kostbare Gaben der göttlichen Güte, für die wir nie genug danken können. Aber vergessen wir nicht zu leicht, daß Gottes Gaben zugleich Aufgaben sind, Aufforderungen und Verpflichtungen zu eigenem Streben und Tun? Gestehen wir es offen ein: uns droht leicht die Gefahr, das empfangene Talent der göttlichen Wahrheit unbenutzt zu lassen, statt in ernster Arbeit damit zu wuchern für die eigene und für andere Seelen; und es droht uns zugleich die Versuchung, im Vertrauen auf die äußeren Gnadenmittel der Kirche das innere Leben zu vernachlässigen, für das jene äußere Mittel gegeben sind.

Dieser doppelten Gefahr und Versuchung gilt es entgegen zu wirken durch ein doppeltes Streben: durch die Vertiefung in unserem katho-

lischen Glauben und durch die Verinnerlichung unseres ganzen katholischen Lebens. Nur durch Verinnerlichung und Vertiefung können wir unser katholisches Leben erneuern, nur durch Verinnerlichung und Vertiefung werden wir unserer großen Aufgabe gerecht.

I.

Besinnen wir uns zuerst auf die Vertiefung unserer katholischen Glaubenserkenntnis.

Wo wir von Vertiefung sprechen, meinen wir ein erkennendes Streben, eine geistige Bewegung zu dem, was unter der Oberfläche der Dinge und Worte liegt. Denn von Tiefe sprechen wir da, wo nicht schon der erste Blick das ganze Wesen, die Gründe und Zusammenhänge einer Wirklichkeit und Wahrheit offenbart, wo es vielmehr einer Bemühung, eines Grabens und Eindringens bedarf, eines Durchdringens durch den ersten Eindruck und das äußere Gewand, wenn man den ganzen Sinn und die volle Bedeutung der Wahrheit und Wirklichkeit erkennen will.

Nirgendwo ist solche Tiefe in dem Maße gegeben wie in der göttlichen Wahrheit unseres katholischen Glaubens. Denn Gott selber ist der Gegenstand dieses Glaubens, der unendliche Gott, der Urquell alles Seins und aller Wahrheit, das Urbild aller Wesenheit und Wirklichkeit, die tragende Ursache alles Werdens und Wirkens, das letzte Ziel der Geschöpfe — der ewige Gott in seinem geheimnisvollen Wesen und Leben, in seinem wundervollen Wollen und Wirken — Gott der Urheber der Natur und der Begründer und Inhalt der Übernatur! Gott und Gottes Wirken und der Geschöpfe Leben aus ihm und für ihn ist Gegenstand unseres katholischen Glaubens; und zwar all dies nicht bloß insofern, als unsere begrenzte Vernunft, von der endlichen Schöpfung emporsteigend, es suchend ahnen und dunkel erkennen kann; vielmehr ist Gott und sein Werk uns im Glauben offenbar durch ein Erkennen, das aus Gottes eigenem Wissen fließt, und das uns die göttliche Wahrheit in ganz neuem Licht, in ganz neuen Zusammenhängen schauen läßt. Die Wahrheitswelt unseres katholischen Glaubens ist das Tiefste und Größte, was dem menschlichen Geiste an Erkenntnis und Wahrheit je gegeben ward.

Weil uns in der Wahrheit des Glaubens solche Tiefe gegeben ist, ist Vertiefung möglich. Und weil Gottes Gaben zugleich Aufgaben sind, ist Vertiefung für uns Aufgabe und Pflicht. Die Schätze der Erkenntnis und des Lebens, die in den geoffenbarten Glaubenssätzen sich verbergen, dürfen nicht ungehoben und nicht unverwertet bleiben.

Durch fortschreitende Vertiefung müssen die göttlichen Wahrheiten Licht und Kraft für unsere Seelen werden. Mehr und mehr sollen unsere Augen sich öffnen für ihren Sinn, ihren Zusammenhang, ihre Bedeutung, ihre Schönheit, ihren Reichtum und ihre befreiende Macht.

Von den ältesten Tagen an haben die erlesensten Geister gearbeitet, gedacht und geforscht im Sinne solcher Vertiefung. Was die alten Väter der Kirche, die dem ersten Verstehen noch so nahe standen, was die tiefen Denker späterer glaubensstarker und glaubensinniger Jahrhunderte, was fruchtbare Arbeit neuerer Zeit in dieser Richtung geschaffen hat, ist uns ein unerschöpfliches kostbares Erbe, eine Anregung und eine Hilfe, von deren Wert und Bedeutung nur wenige eine Ahnung haben. Es gilt zu diesen verborgenen Quellen religiöser Erkenntnis wieder den Zugang zu finden.

Gewiß, nicht alles, was ein Gregor von Nazianz und Augustinus, ein Thomas von Aquin und Bonaventura, ein Bossuet, Möhler und Newman gedacht und geschrieben haben zum Verständnis der Wahrheit, die uns in den Hl. Schriften und in der lebendigen Überlieferung des kirchlichen Lehramtes gegeben ist, nicht alles das ist ohne weiteres zugänglich für das allgemeine Verständnis. Aber gerade die letzten und tiefsten Erkenntnisse, die all die großen Geister erschaut und ausgesprochen haben, sind jedem gesunden und reifen Verstehen so nahe und faßlich, daß das mancherlei schwierige Beiwerk uns nimmermehr schrecken und abhalten sollte. Das ist ja das Überraschende in der menschlichen wie göttlichen Weisheit und Wissenschaft, in Philosophie und Theologie, daß das Tiefste zugleich das Schlichteste ist, und daß alle letzte Ergründung von Wesen und Wahrheit schließlich wieder einmündet in jene einfachsten Begriffe und Grunderkenntnisse, wie sie jeder geistig gesunde Mensch im Gebrauche seiner Vernunft und in der Kenntnis des Katechismus besitzt. Mag daher auch gar manches, was uns zur Tiefe der Offenbarungswahrheit hinabführen kann, ein ganz besonderes Studium, eine streng wissenschaftliche Bildung in Philosophie und Theologie voraussetzen, so dürfen wir doch die ermutigende Gewißheit haben, daß das, worauf es vor allem und für alle ankommt, auch für alle erreichbar ist, erreichbar in der Art und dem Maße, wie es der Anlage, dem Bildungsstande und dem Bedürfnisse des Einzelnen entspricht.

Nicht allen tut ja das gleiche Maß von Vertiefung und Einsicht not; und man muß auch sagen: nicht allen tut das gleiche Maß des Strebens nach Erkenntnis gut. Mit tiefer Weisheit mahnt der Apostel Paulus: Non plus sapere quam oportet sapere (Röm. 12, 3): nicht

über das Maß nach Weisheit und Erkenntnis streben! Denn ist Vertiefung und Erweiterung des Wissens auch ein hohes Gut: höher noch steht, kostbarer ist die Harmonie des ganzen Menschen, und diese Harmonie verlangt, daß Wissensstreben und Vertiefung sich bemessen nach der Art der Anlage und nach den Bedürfnissen des Geistes und des Herzens, und töricht ist es, durch ein Übermaß an Wissensdrang und Wissen, das die Kräfte der Seele mehr verzehrt als bildet, den Frieden des Herzens und die Ausgeglichenheit des Lebens zu zerstören. Aber innerhalb der Grenzen der inneren Kraft und des Bedürfens bleibt geistige Vertiefung in die Wahrheitswelt des Glaubens ein hohes Ziel und ein unschätzbarer Segen. Nichts sichert mehr das harmonische Verhältnis zwischen natürlicher Bildung und übernatürlicher Erkenntnis, nichts hilft besser, daß das sittlich-religiöse Leben stets in einem hellen, warmen Lichte steht, und daß es uns dauernd wohlbleibt in unserem katholischen Glauben und Leben.

Zwei Ziele sind bei der Vertiefung unseres Glaubens besonders zu erstreben. Einmal, daß jeder vom katholischen Glauben und seinem Verhältnisse zur natürlichen Vernunft hinreichend unterrichtet ist, um die Vernünftigkeit des Glaubens und die Pflicht des Glaubens jederzeit vor sich und anderen rechtfertigen zu können. Und zweitens muß erreicht werden, daß der gebildete Katholik soviel an Glaubenserkenntnis und -verständnis in sich habe, als erforderlich ist, um des kostbaren Lebenswertes der übernatürlichen Wahrheit stets bewußt zu bleiben.

Hier nun müssen wir den Finger auf eine ernste Wunde legen. So eifrig, Gott sei es gedankt, recht viele unter uns bemüht sind um die Weite des Wissens und die Tiefe des Verstehens, die ihnen angemessen ist, so armselig ist es, Gott sei es geklagt, bei nicht wenigen bestellt in dieser Hinsicht. Unwissenheit und Oberflächlichkeit in den entscheidungsvollen Fragen des übernatürlichen Glaubens und Lebens herrschen vielfach in wirklich betrübendem Grad.

Nehmen wir z. B. jene nicht wenig zahlreichen Katholiken, die Wert darauf legen, sich als Katholiken zu bekennen, die sich vielleicht höchst eifrig politisch oder sonstwie betätigen für die Interessen der Kirche, die aber in der äußeren und inneren Teilnahme am katholischen Leben, an Gottesdienst und Sakramenten weit hinter der Pflicht zurückbleiben, nicht etwa aus bloß praktischer Gleichgültigkeit und Trägheit und aus Mangel an gutem Willen, sondern aus theoretischen Überlegungen und grundsätzlichen Auffassungen heraus, die mit dem katholischen Glauben schlechthin unvereinbar sind. Auch

nur ein wenig ernstes Nachdenken, ein wenig Vertiefung in den Sinn und die Bedeutung des kirchlichen Lebens im allgemeinen und des gottesdienstlich-sakramentalen Lebens der Kirche im besonderen, und derlei theoretische Halbheiten und Widersprüche müßten für immer verschwinden! — Oder nehmen wir die übergroße Menge der Zweifel, die von ungebildeten, aber auch von sonst wohlgebildeten Katholiken gegen den katholischen Glauben gehegt und ausgesprochen werden. Gewiß man braucht nicht gleich jedes Empfinden von Glaubensschwierigkeiten und jede Versuchung zu Glaubenszweifeln auf Rechnung des bösen Willens zu setzen und darf ruhig zugeben, daß jemand durch irgend welche ihm ernst erscheinende Gründe in unverschuldete Verwirrung hinsichtlich des Glaubens hineingerissen werden kann. Wir wollen in diesem Punkte so weitherzig wie nur möglich sein[1]. Aber gerade deshalb sind wir berechtigt und genötigt, festzustellen, daß in der wirklich übergroßen Zahl der Fälle die Glaubenszweifel ihren Hauptgrund in Unwissenheit und Mangel an Vertiefung in den Glauben haben, und zwar in nicht wenigen Fällen in verschuldeter und unentschuldbarer Unwissenheit und Oberflächlichkeit. Das muß jeder sagen, der Zeit und Mühe auf die Auseinandersetzung mit zweifelnden Menschen, namentlich mit Gebildeten, verwandt hat; und man darf beifügen, daß nach vielfacher Erfahrung oft verhältnismäßig kurze Besprechung und vertiefende Aufklärung hinreicht, um scheinbar unheilbare Zweifel und Schwierigkeiten dauernd zu überwinden. Deutlicher kann einem der Wert und die Notwendigkeit angemessener Glaubensbildung und Glaubensvertiefung wohl nicht zum Bewußtsein kommen als durch solche Erfahrung.

Über die Mittel zu angemessener Vertiefung der Glaubenserkenntnis genügen wenige Worte.

Muß eigens hervorgehoben werden, daß es schließlich kein anderes Mittel der Vertiefung gibt, als das eigene Nachdenken, ernste Bemühung und geistige Arbeit, geduldige Arbeit des Klärens und Ordnens der Begriffe, immer wieder neu ansetzende Bemühung um die Zusammenschau der Tatsachen und Gedanken? Abgesehen von übernatürlich eingegossenem Wissen, wie es sich bei Propheten und Heiligen fand, gibt es für uns eben keine Erkenntnis außer im Lichte und durch die Mühsal der eigenen geistigen Kraft! Trotzdem wird man befürchten müssen, daß noch allzuwenige unter uns Katholiken um der Glaubensvertiefung willen solche geistige Arbeit wirklich geleistet haben und immer wieder leisten.

[1] Vgl. unsere Schrift: „Glaubensgewißheit u. Glaubenszweifel“ (Beuron 1921) 26—45.

Die geistige Arbeit bedarf der äußeren Hilfen. Wir finden sie im gesprochenen und im geschriebenen Wort.

Beim gesprochenen Wort sei zunächst die Predigt genannt. Es gibt manche, die meinen, unsere Prediger hätten ihnen nichts mehr zu sagen. Und doch sind die, die so meinen, sehr oft gerade die, die in ihrem Glauben am wenigsten recht vertieft und zuhause sind. Wir behaupten geradezu: selbst der Theologe von Fach und Beruf wird noch aus der schlichtesten Predigt Nutzen ziehen, gerade weil sie in ihrer Schlichtheit den Blick auf das Allerwesentlichste lenkt und damit in die wahre Tiefe weist. Und wir meinen, was für den Theologen gilt, gilt mindestens ebenso sehr von denen, die mit den Glaubenswahrheiten weniger Umgang pflegen. Übrigens wird der aufmerksame Besucher der Predigt finden, daß fast jede Predigt ihm irgendwie wieder etwas Neues sagt und ihn auf neue Zusammenhänge, in neue Tiefen weist.

Aber gewiß, die Predigt soll, ja kann nicht das einzige Mittel der religiösen Vertiefung sein, selbst wenn es eigene und eigentliche akademische Predigt ist. Es braucht andere Hilfen, andere Anregungen und Belehrungen durch das mündliche Wort. Diese Notwendigkeit hat beispielshalber der katholische Frauenbund seit vielen Jahren erkannt, und er hat mit Eifer für sich und für weitere Kreise für Gelegenheiten verschiedenster Art gesorgt. Der neuere Verband akademisch gebildeter Katholiken hat diese Gelegenheiten, zunächst für seine eigenen Mitglieder, zu systematisieren gesucht und erstrebt vor allem die unentbehrliche Einzel- und Kleinarbeit, die gründliche Bearbeitung und Durcharbeitung einzelner großer Fragen des Glaubens und der Philosophie in ausgewähltem, mitschaffendem Kreise und unter der Leitung erfahrener Fachmänner. Der Älterenbund im Quickborn hat es in seinen „Werkwochen" verstanden, solch geistige Arbeitsgemeinschaft in innige Beziehung zum Ganzen des Lebens zu setzen. Bereits beginnt der Gedanke dieser philosophischen und theologischen Gemeinschaften und Werkwochen auch in weiteren Kreisen beachtet und verwirklicht zu werden. In dieser Richtung liegen zweifellos große, unabweisbare Aufgaben. Sie müssen gelöst werden. Vor allem wird die Idee der Hochschulkurse für Gebildete wie für das einfachere Volk von uns in der Richtung auf die wahre, echte Glaubensvertiefung ausgebaut und ausgenützt werden müssen. In Stadt und Land bedürfen wir dauernder oder doch hinreichend ausgiebiger und regelmäßig wiederkehrender Gelegenheiten der Belehrung und Vertiefuug für alle. Je mehr diese Notwendigkeiten erkannt werden, je mehr

ihre Erfüllung angestrebt wird, um so mehr werden auch die Kräfte heranwachsen, die zur Leitung der nötigen Arbeit befähigt und geschult sind. Hier braucht es gemeinsame Arbeit zu gemeinsamer Vertiefung und Bildung!

Neben dem lebendigen Wort ist das Buch unentbehrlich für die geforderte Vertiefung — das Buch, dieser stille und doch vielsagende Freund einsamer Stunden. Soll das lebendige Wort vornehmlich hohe Gesichtspunkte und Richtlinien und den Blick für das Wesentliche geben, so muß das Buch besonders der Aneignung bestimmter und gründlicher Kenntnisse zu bleibendem geistigen Besitze dienen. Damit ist schon etwas Wichtiges ausgesprochen. Es kommt bei der Glaubensvertiefung nicht nur auf Bücher an, die man liest, sondern auch auf Bücher, die man ernstlich studiert, deren Inhalt man wirklich verarbeitet und sich ganz zu eigen macht. Es möchte scheinen, daß die Notwendigkeit solchen Studiums bei weitem noch nicht genug erkannt und beherzigt wird. Vielleicht deshalb nicht, weil man vielfach in Verlegenheit ist, nach welchen Büchern man greifen soll. Bücher der Glaubensvertiefung, die man studiert, sollen Bücher von bleibendem Werte sein. Zu solchen Büchern von bleibendem Wert rechne ich Franz Hettingers „Apologie des Christentums", besonders die drei letzten Bände, die ich bis heute für die geeignetste Darlegung der katholischen Glaubenslehre für Gebildete halte. Zu den Büchern der Glaubensvertiefung von bleibendem Wert gehört vor allem die herrliche „Symbolik" Johann Adam Möhlers, die, mindestens in den Abschnitten über die katholische Lehre, jedem gebildeten Katholiken nicht bloß bekannt, sondern völlig vertraut sein sollte. Zu den klassischen Werken der Glaubensvertiefung gehören sodann die Hauptwerke eines hl. Augustin und hl. Thomas. Augustin wird in der Köselschen „Bibliothek der Kirchenväter" in Übersetzung weiten Kreisen zugänglich gemacht — möge er nun auch wirklich studiert werden. Schwierig ist die Sache bei Thomas von Aquin. Da fehlen für den Laien vorerst fast alle Hilfsmittel: geeignete Übersetzungen in Auswahl und entsprechende Einführungen in Geist und Lehre. Hierin steht das katholische England ganz anders da als das katholische Deutschland — wie z. B. auch gerade England einen ganz hervorragenden religiösen Schriftsteller in Kardinal Newman hat, dessen Werke man jetzt dem deutschen Leser zugänglich zu machen sucht. Überhaupt ist auf dem Gebiete des Schrifttums für katholische Glaubensvertiefung bei uns in Deutschland trotz mancher trefflichen Leistung noch sehr viel zu wünschen übrig. Es fehlt uns großenteils noch jene eigen=

artig bedeutungsvolle Gruppe von Schriften, die zwischen der rein gelehrten Fachtheologie und den religiös suchenden Menschen glücklich vermitteln — die französischen Katholiken sind da in ungleich besserer Lage als wir. Daß diese Lücke gut und gründlich ausgefüllt werde, ist meines Erachtens eines der dringlichsten Bedürfnisse unserer Zeit. Aber daß diesem Bedürfnis genug getan wird, das hängt nicht nur von jenen ab, die diese Bücher schreiben sollten, sondern auch von denen, für die sie geschrieben werden müssen. Erst aus jener lebendigen, planvollen Zusammenarbeit, von der wir vorhin gesprochen, wird die gegenseitige Kenntnis der Schreibenden und der Lesenden hervorgehen, ohne die das Ziel immer nur unvollkommen erreicht werden kann. Alle, denen unser katholisches Leben am Herzen liegt, sind mitberufen, das Schrifttum katholischer Glaubensvertiefung vorzubereiten, indem sie regen und tätigen Anteil nehmen an den Bestrebungen zur Glaubensvertiefung, die jetzt schon am Werke sind!

So ruft uns also eine große Aufgabe: die Kräfte einzusetzen im Sinne echter Vertiefung unserer katholischen Glaubenserkenntnis für uns selbst und für andere. Ohne solche Vertiefung keine Erneuerung unseres religiösen Lebens. Nur muß die Vertiefung sein, was ihr Name besagt: ein Eindringen ins Innere, in den verborgenen Sinn und Zusammenhang unseres Glaubens — nicht etwa ein Hinausdrängen aus der Tiefe durch vielleicht tief scheinende, aber wirklichkeitsfremde, wahrheitsleere Erfindungen des eigenen Geistes. Nicht um das Ausdenken eigener subjektiver Ideen, sondern um das Durchdenken und die immer vollkommenere persönliche Aneignung der göttlich verbürgten Offenbarungswahrheit handelt es sich, nur das Eindringen in sie ist wahre katholische Vertiefung!

II.

Der Glaube versetzt den Menschen in die Welt der übernatürlichen göttlichen Wahrheit, und die Glaubensvertiefung macht ihn in dieser göttlichen Wahrheitswelt geistig heimisch. Aber wozu? Damit der Mensch aus der übernatürlichen Wahrheit lebe, damit sein Sinnen und Trachten, sein Fühlen, Wollen und Tun in dieser Wahrheit Ziel und Maß finde. Das ganze Verhältnis zu Gott, das gesamte religiös-sittliche und kirchliche Leben des katholischen Christen muß vom Glauben und der Glaubenserkenntnis durchleuchtet, gelenkt, beherrscht werden, muß aus dem Glauben und der Glaubenserkenntnis hervorquellen. Das katholische Leben hat mithin sein Prinzip, sein Licht, seine Kraft im Innern, in der Seele; denn die Seele ist Subjekt und

Trägerin des Glaubens. Insofern aber das ganze katholische Leben in diesem innerlichen Licht des Glaubens sein Prinzip hat und von diesem Licht, von der Kraft dieses inneren Prinzips durchstrahlt und erfüllt ist, insofern ist das katholische Leben wesenhaft innerlich.

Aber es ist innerlich noch in einem anderen Sinne. Nicht nur die Quellkraft, auch das Ziel des katholischen Lebens liegt im Innern, in der Seele des Menschen. Denn im Innern der Seele liegt das, worauf alles in unserem katholischen Leben abzielt: die Gnade, die Gemeinschaft mit Gott, der Anfang des ewigen Lebens; im Innern der Seele liegt auch der Sinn und die Bedeutung dessen, was äußerlich ist an unserem katholischen Leben. Auch die Kirche mit ihrer sichtbaren Organisation, ihren Ämtern und Vollmachten, auch Sakrament und Liturgie, alle Äußerung des gemeinsamen religiösen Lebens, alle Seelsorge und Liebe hat dort, im Innern der Seele, den tiefsten Sinn und das letzte Maß.

Dieses Bezogensein alles Äußeren des katholischen Lebens auf das Innere, auf die Seele und ihre Gottesgemeinschaft, ist nicht eine bloß theoretische, gewissermaßen akademische Wahrheit, es ist eine Wahrheit von unmittelbar praktischer Bedeutung, es ist eine unbedingte Forderung an alle die, die des katholischen Glaubens und Lebens teilhaftig geworden sind: es ist die große Forderung der Innerlichkeit und der Verinnerlichung.

Was gehört zu dieser Innerlichkeit und Verinnerlichung?

Es gehört dazu zunächst das starke, tiefe Bewußtsein, daß wahrhaftig die Hauptsache, das Entscheidende in unserem Innern sich ereignet und auswirkt, daß unsere Seele der Ort unseres wahren Lebens ist. Wer diese lebendige Einsicht und Überzeugung gewonnen hat, der hat den ersten Schritt zur Verinnerlichung getan.

Der zweite Schritt ist, daß wir dann auch von innen her, vom Ideal der gotterfüllten Innerlichkeit aus, das Äußere, das ganze Leben in seiner sichtbaren Gestaltung beurteilen und werten. Alles, unseren Beruf und unser Leben, unser Schaffen und Wirken, besonders aber unser religiöses Verhalten und Tun, müssen wir im Lichte der inneren Lebensaufgabe und in der Beziehung zum letzten Ziel unserer Seele schauen lernen. Nur dann können wir wahrhaft innerlich sein, wenn unser übernatürliches Denken, unsere katholische Urteilskraft stark genug ist, um die ganze Fülle unseres religiös-sittlichen Lebens von innen her zu erfassen und zu bewältigen.

Das dritte und wesentlichste aber ist dies: daß die Erkenntnis des Wertes der Innerlichkeit und die Beurteilung des Äußeren im Lichte

des Einen Notwendigen aus einer Sache des bloßen Denkens zu einer Sache des Willens und der Gesinnung wird. Erst wenn ich mich ganz erfassen lasse von der großen Wahrheit, daß die innere Gottesgemeinschaft das eigentliche letzte Ziel für mich ist, erst wenn ich die Erreichung dieses erhabenen Zieles zu meinem innersten, persönlichen Anliegen mache und nun auch praktisch das Äußere mit dieser Gesinnung erfasse, in diese Willensrichtung alles hineinziehe, erst dann habe ich wahre, volle Innerlichkeit. Und das ernste Streben darnach ist die Verinnerlichung.

Verinnerlichung kommt nicht von selbst; sie hat ihre Schwierigkeit und Mühe. Die tiefste Wurzel dieser Schwierigkeit ist die Leibgebundenheit der Seele, die Abhängigkeit unseres Erkennens und Wollens von Körper und Sinn. Näherhin sind es zwei Mächte, die unsere Verinnerlichung hemmen und oft auch verhindern: die Macht des Sinnenhaft-Fühlbaren und die Macht der Gewohnheit.

Die Macht des Sinnenhaft-Fühlbaren hemmt und hindert die Innerlichkeit. Immerfort dringen durch Aug' und Ohr und andere Sinne die sichtbaren, fühlbaren Dinge in uns hinein und locken Geist und Gemüt, erfassen Gefühl und Stimmung, fesseln Streben und Wollen und nehmen uns so leicht völlig gefangen, überwältigen uns mit ihrem lebhaften Eindruck, erfüllen uns mit Sorge und Lust, kurz durch ihre Wucht und Unmittelbarkeit und ihren tausendfältigen Wechsel lenken die Dinge der sinnlichen Welt die Aufmerksamkeit auf sich und nehmen unsere Kraft für sich in Anspruch; und gern und mühelos geben Sinn und Geist sich ihnen hin. Der Blick nach innen hingegen, ins Reich der Seele, in die Welt der göttlichen Güter und Werte, dieser Blick und das Empfinden und die Teilnahme für die innere Aufgabe drängt sich nur selten von selber auf; hier braucht es eine gewollte Erhebung des Geistes und des Gemütes, hier braucht es stets erneuerte innere Tat. Ohne Kampf und Überwindung und ernstes planmäßiges Streben gelingt das Werk der Verinnerlichung nicht. Hier also, im Kampfe gegen die Sinnenverfangenheit unserer Seele, liegt die eine Schwierigkeit der Verinnerlichung: wie von selbst rückt das Schwergewicht unseres Sinnens und Trachtens von der seelischen Innerlichkeit stets wieder hinüber zum Sinnenhaft-Körperlichen und zu den Anliegen des äußeren Lebens.

Die andere Schwierigkeit liegt im Gesetz der Gewöhnung und in der Macht der Gewohnheit. Es ist in unserem leibseelischen Wesen tief begründet, daß die Wiederholung eines und desselben Aktes, eines Gedankens, einer Vorstellung, einer äußeren Handlung, zur

Gewohnheit führt. Je öfter der Akt gesetzt wird, um so leichter, um so sicherer vollzieht er sich, um so weniger Anstrengung und Bewußtsein ist nötig, um ihn zu verwirklichen. Dieses Gesetz der Gewöhnung hat eine unermeßliche Bedeutung. Ohne die Vereinfachung und Entlastung, die es unserem Bewußtsein bringt, wäre unser Leben nicht zu leben. Schon in der materiellen Ordnung wären wir den Notwendigkeiten der Lebenserhaltung nicht gewachsen, noch viel weniger wäre geistiger Fortschritt und Vertiefung möglich. Nur das Gesetz der Gewöhnung, der Mechanisierung, der Ausschaltung der bewußten Anstrengung macht unser Leben und zumal höheres Leben für uns überhaupt erst möglich. Und so ist das Gesetz der Gewöhnung auch noch Bedingung unseres religiösen Lebens — zugleich aber, und das ist das Tragische, ist es gerade für das religiöse Leben und dessen Innerlichkeit eine feindliche Macht. Denn im Gesetz der Gewöhnung schlummert die Macht der Gewohnheit.

Die Gewöhnung, Mechanisierung und Ausschaltung des Bewußtseins schießt leicht über das Ziel hinaus. Das Gesetz der Gewöhnung wirkt auch noch weiter, wo es aufhört dem Geiste wohltätig zu sein. Es mechanisiert auch noch die geistigen Akte selbst und entleert sie so ihres Gehaltes und Wesens. Namentlich droht diese Gefahr in jenen gemischten Akten, in denen Äußeres und Inneres wie Leib und Seele verbunden sind, in denen das Äußere für das Innere Ausdruck und Stütze sein soll, wie es der Leib für die Seele ist. Solche gemischte, zugleich innere und äußere Akte aber spielen im religiösen Leben eine wichtige Rolle: beim gemeinsamen Gottesdienst, bei gottesdienstlichen Gebräuchen und Zeremonien, beim mündlichen Gebete, beim religiösen Gesange, beim Sakramentenempfang und beim Gebrauche der Sakramentalien. Wie leicht geht da durch die Macht der Gewohnheit die Andacht verloren, das Andenken an das, was man tut und wofür man es tut! Wie leicht werden solche Handlungen, Worte, Zeichen des bewußten Sinnes und der Bedeutung für die Seele teilweise oder selbst ganz entleert!

So wirkt also der Verinnerlichung eine doppelte Macht entgegen: die Macht der Gewohnheit und die Macht des Sinnenhaft-Fühlbaren. Soll Innerlichkeit werden, so muß diese doppelte Macht, soweit sie dem Geiste zuwider ist, gebrochen werden. Verinnerlichung braucht Kampf, Kampf gegen die feindlichen Mächte!

Wie diesen Kampf führen? Vielleicht dadurch, daß man jedem sinnenhaft-fühlbaren Eindruck den Zutritt zur Seele verwehrt und dem inneren Leben jeden Ausdruck in Sprache und Handlung ver-

bietet? Wäre nicht die völlige Loslösung des religiösen Lebens vom Äußeren der sicherste Schutz echter Innerlichkeit? Nur völlige Unkenntnis unserer menschlichen Wesensart und gründliche Verkennung der Gesetze unseres übernatürlichen Lebens könnte diese und ähnliche Fragen bejahen. Denn vollständige Abschließung von der Sinnenwelt ist nicht nur schlechthin unmöglich, sie würde menschliches Geistesleben und menschliche Innerlichkeit geradezu aufheben. Verzicht auf den Ausdruck des inneren Lebens in äußeren Formen würde alle Gemeinschaft mit anderen Seelen vernichten und damit unentbehrliche Hilfsmittel der religiösen Innerlichkeit abstoßen. Vor allem aber würde die übernatürliche Innerlichkeit abgeschnitten von den Sakramenten als den gottgegebenen Quellen der Gnade und Kraft. Nein, es wäre ein aussichtsloses und törichtes Beginnen, die Innerlichkeit durch völlige Flucht vor dem Äußeren, vor sinnenhaftem Eindruck und Ausdruck, schützen und pflegen zu wollen.

Aber sollte nicht wenigstens eine teilweise Flucht vor sinnlichen Eindrücken und ein gewisses Maßhalten im Gebrauche der äußeren Mittel religiösen Lebens der Innerlichkeit und Verinnerlichung förderlich sein? Auf diese Frage antworten wir mit einem entschiedenen Ja! Es gibt eine Enthaltsamkeit gegenüber den sinnlichen Eindrücken der äußeren Welt, die dem Geiste nicht die nötige Nahrung und Anregung entzieht, dabei aber ihn frei macht aus der Knechtschaft der äußeren Dinge und so jene Hemmnisse der Innerlichkeit aufhebt, von denen wir vorhin gesprochen. Diese weise Zucht haben alle Meister der Innerlichkeit, haben die Heiligen und Mystiker unserer Kirche in vielfach heldenmütigem Maße geübt: denn Meisterschaft in der Innerlichkeit ist ohne solche Aszese und Zucht der Sinne nicht möglich. Es gibt aber auch hinsichtlich der äußeren Ausdrucksformen und Übungen des religiösen Lebens eine förderliche Enthaltsamkeit: eine Enthaltsamkeit nämlich von allem Übermaß, ein weises Einschränken der äußeren Religiosität auf jenes gesunde Maß, das wirklich von den inneren Kräften der Seele und des geistlichen Lebens erfüllt und bewältigt werden kann.

So wichtig nun diese doppelte Einschränkung und Entsagung für die Pflege der Innerlichkeit ist: mit bloß negativen Hilfsmitteln ist es, wie sonst, so auch hier nicht getan. Der Gefahr der Veräußerlichung und Mechanisierung muß entgegengetreten werden vor allem durch positive Pflege der Innerlichkeit.

Da kommen hauptsächlich drei große Mittel in Betracht.

Vom ersten war schon ausführlich die Rede. Es ist die Vertiefung

in die göttlich geoffenbarte Wahrheit, die uns den Inhalt aller religiös-übernatürlichen Innerlichkeit gibt. Ohne solche Vertiefung ist das Streben nach echter, gesunder Innerlichkeit aussichtslos. Das ist die vornehmste Aufgabe der Glaubensvertiefung, uns die Wege zu bereiten zur gotterfüllten Innerlichkeit. Schätzen und werten wir die geistige Vertiefungsarbeit gerade als kostbares Mittel zur echten Innerlichkeit unseres katholischen Lebens!

Das zweite Mittel der Verinnerlichung ist die religiöse Erwägung oder Betrachtung. Durch sie muß die erkannte Wahrheit religiös fruchtbar gemacht werden. Dazu bedarf es einer tiefgreifenden Umschaltung der Betrachtungsweise aus der sachlich-objektiv-theoretischen Richtung in die persönlich-subjektiv-praktische Richtung. Das metaphysische „Es ist" der spekulativen Erkenntnisordnung muß fortgeführt werden zum „Du sollst!" der praktischen Lebensordnung, damit daraus hervorgehe das endgültig entscheidende „Ich will" und die ihm ent-entsprechende Tat. Diese Umschaltung und Fortführung der Erkenntnis erfolgt in der religiösen Erwägung oder Betrachtung. Diese besteht in der denkenden und wollenden Anwendung der allgemeinen religiösen Wahrheiten auf das eigene Ich, auf seine Notwendigkeit, seine Bedürfnisse, seine Möglichkeiten und Aufgaben. Ohne Erwägung und Betrachtung in diesem Sinne keine starke Innerlichkeit! Darum sollte die Betrachtung weit mehr geschätzt und geübt werden, als es geschieht. Sie ist wahrlich kein Luxus etwa bloß für weltabgeschiedene Ordensleute! Wir alle brauchen für unsere Seelen diese Wohltat, daß wir immer wieder, womöglich täglich schöpfen in dem geistlichen Lebensbrunnen der nicht bloß theoretisch, sondern praktisch erwogenen und praktisch angewendeten religiösen Wahrheit. Nur so wird unsere Innerlichkeit stark und gehaltvoll werden. Betrachtung und religiöse Erwägung ist ein unentbehrliches Mittel der wahren Verinnerlichung.

Aber noch ein Drittes braucht es: die Betrachtung muß zum Gebet werden, zum innerlichen Gebet. Gebet ist die Erhebung des Gemütes zu Gott, das Aufschauen des Geistes nach dem göttlichen Lichte, das Hinhorchen des Willens zum göttlichen Willen und Wort, das Verlangen, ganz Gottes zu sein, die Bitte um Gottes Hilfe und Kraft. Das alles gehört zum Gebet, das alles wird lebendig und wirksam im Gebet. Im Gebet verwirklicht sich die bewußte Gemeinschaft des geschaffenen Geistes mit Gott. Im Gebet werden wir ganz Gottes und wird Gott ganz unser. In Gebet und Gebetsgesinnung wird Gottes Reich ganz gegenwärtig in unserem Innern und werden wir

selbst ganz gegenwärtig in Gottes Reich und in der Gemeinschaft seiner Heiligen. Und darum: Soviel wahres Gebet und echte Gebetsgesinnung, soviel wahre, echte Innerlichkeit. Denn Gebet ist die Form der Innerlichkeit, ohne Gebet gibt es keine Innerlichkeit. Und ohne Gebet, ohne innerliches Gebet, hat die Innerlichkeit nicht die Macht, das Äußere des menschlichen Lebens, zumal das Äußere des religiösen Lebens zu bewältigen, zu gestalten, zu erfüllen. Gebet ist die Kraft der Innerlichkeit. Und Gebet ist die Vollendung der Innerlichkeit: im Gebet wird die Innerlichkeit zur Innigkeit, zur Gottinnigkeit unseres geistlichen Lebens.

Darum, wollen wir wahrhaft innerlich sein, so werden wir wahrhaft Männer und Frauen des Gebetes und lassen wir Gebet und Gebetsgesinnung sich auswirken in all unserem Denken, Wollen und Tun! Dann wird Kraft und Innerlichkeit von uns ausströmen auf die Welt.

Fragt man nach einer praktischen Schule der Vertiefung und Verinnerlichung, so dürfen wir sagen: Die beste Schule dafür ist und bleibt uns Katholiken die heilige Eucharistie. Durch Gottes Wort und das unfehlbare Lehramt der Kirche gewiß gemacht über die Gegenwart Christi unter den sakramentalen Gestalten, finden wir dort, in der Eucharistie und im Leben aus ihr, alles wieder, was uns im Vorausgehenden beschäftigt hat. Nirgends wird es dem Menschen leichter als hier, sich hineinzuversenken und zu vertiefen in die göttlich geoffenbarte Wahrheit und Wirklichkeit. Kaum sonstwo enthüllt sich der Lebenswert der objektiven dogmatischen Wahrheit so mächtig wie in diesem heiligen Sakrament. Kein größeres Gegengewicht gegen den Lärm der Sinne und die Ansprüche der Welt gibt es, als diese unmittelbare, fast greifbare Gegenwart des Gottmenschen bei uns und für uns. Nirgends ist uns die Erhebung zu Gott, das Aufhorchen auf seine Stimme, die Hingabe an ihn in Treue und Liebe so leicht und so selig, wie im Umgang mit ihm bei der Anbetung vor dem Tabernakel und bei Meßopfer und hl. Kommunion. In der kraftvoll lebendigen eucharistischen Frömmigkeit haben wir die Lösung der großen Antinomie, des Scheingegensatzes, zwischen Äußerem und Innerem, Kirchlichem und Persönlichem: hier wird das Äußere, Sinnenhafte, die sakramentale Gestalt, zur machtvollen Hilfe der unmittelbarsten, reinsten Innerlichkeit. Die Innerlichkeit und Innigkeit des eucharistischen Frömmigkeitslebens führt sicher hindurch zwischen den Gegensätzen der falschen Veräußerlichung und der falschen Verinnerlichung: in ihr verbindet sich das Äußere und die Innerlichkeit zum harmonischen Ganzen. Kurz: in der Eucharistie fließen in vorzüglicher Weise die Quellen echt katholischen Innerlichkeit und Tiefe.

In seiner Mönchsregel, dieser Perle altchristlicher Lebensweisheit, hat der hl. Benedikt von Nursia sein Ideal echter Frömmigkeit und Tugend klar gezeichnet. Die Grundlage des geistlichen Lebens ist ihm die Innerlichkeit im Sinne des immerwährenden Wandels vor Gott. Den Fortschritt und Aufbau des geistlichen Lebens sieht er darin, daß die ganze Gesinnung des Menschen durch die übernatürliche Wahrheit und den übernatürlichen Zielgedanken erfaßt, geläutert und verklärt wird. Die Vollendung aber auf den letzten Stufen der Demut erblickt St. Benedikt in der vollkommenen Verinnerlichung auch dessen, was äußerlich am Menschen und seinem religiösen Leben ist, in der Durchdringung und Erfüllung des Gottesdienstes, des Gebetes, der Arbeit, des ganzen Verhaltens und Lebens mit der gottzugewandten Innerlichkeit des Glaubens, der Gottesfurcht und wahren Demut. Am Schlusse des großen Kapitels von der Demut, wo er diesen Aufbau schildert, spricht der Heilige von der kostbaren Frucht solcher Innerlichkeit und Verinnerlichung: es ist — so lauten seine Worte — die „Liebe Gottes, die in ihrer Vollkommenheit alle Furcht austreibt, und durch die alles, was ehedem nicht ohne Bangen getan ward, nun ohne alle Mühe, ganz natürlich und aus guter Gewohnheit geschieht, aus Liebe zu Christus und aus Wohlgefallen an der Tugend." Und am Schlusse des Prologs zu seiner Regel schreibt der Vater der Mönche goldene Worte, die für jeden gelten, der in die Schule des göttlichen Dienstes, der wahren Innerlichkeit und Tiefe geht: „Im Fortschritt des innerlichen Wandels und der Glaubenserkenntnis wird das Herz weit, und in unsagbarer Süßigkeit der Liebe eilt der Mensch dahin auf dem Wege der Gebote Gottes. Und so geschieht es, daß wir aus seiner Schule niemals scheiden, vielmehr in seiner Lehre bis zum Tode verharren, in Geduld teilnehmen am Leiden Christi, um so dereinst auch teilzunehmen an seiner Herrschaft!"

Praeparate corda vestra!

Richtet euer Herz auf den Herrn, und dient ihm allein.
Dann wird er euch befreien aus der Hand euerer Feinde.
Bekehret euch zu ihm aus ganzem Herzen, und schafft
Die fremden Götter fort aus euerer Mitte!
Dann wird er euch befreien aus der Hand euerer Feinde.

1 Samuel 7, 3. Responsorium der Matutin von der Fronleichnamsoktav bis zum 1. Sonntag im August.

Der hl. Thomas von Aquin.

Gedanken zum Thomas-Jubiläum[1].

Von P. Wolfgang Czernin (Neresheim).

Wir kurzlebige Menschen kommen nur allzuleicht in die Versuchung, die Zeitgeschichte, die der Finger Gottes als ein Stück Weltgeschichte auf den Hintergrund der Jahrhundete und Jahrtausende schreibt, aus dem Kellerloch unserer persönlichen Lebenserfahrungen heraus anzublicken, anstatt sie gleichsam aus der Vogelschau in ihren großen Zusammenhängen zu betrachten. Wir halten die uns umgebenden Geschehnisse auf politischem und kulturellem Gebiete für Marksteine der Weltgeschichte, weil sie uns eben in der kurzen Spanne unseres Lebens am meisten interessieren. Die Geschichte wird vielleicht lehren, daß es nicht Marksteine waren, sondern eher Sandkörner, unbedeutende, vorübergehende Episoden, Entwicklungsperioden, Krankheitserscheinungen des öffentlichen Lebens. Es ist als ob wir erst immer einen beträchtlichen Abstand von den Ereignissen gewinnen müßten, um sie dann gereinigt von unseren Vorurteilen, losgelöst von unseren subjektiven Gefühlsbindungen in ihrer vollen, reinen Objektivität werten zu können.

Das gleiche gilt von der Beurteilung großer Männer. Die Tagesgroßen sind bei weitem nicht immer die wirklich Großen. Die wirklich Großen, die es deshalb sind, weil sie dem Gang der Weltgeschichte ihren Stempel aufdrücken und der Weltkultur neue Bahnen weisen, können von bloßen Gegenwartsmenschen nicht erfaßt werden. Zeitgenössischer Ruhm ist oft ein Zeichen, daß nichts die Zeit Überragendes, also wahrhaft Großes da ist, und dieser Ruhm vergeht mit der Zeit, die ihn gebracht hat. Die Vielgepriesenen des Tages werden mit jedem Jahre kleiner, bis sie endlich durch das Sieb der Weltgeschichte fallen und bedeutungslos im Haufen verschwinden. Wahrhaft Große, Säkularmenschen, brauchen oft lange Zeit, um sich durchzusetzen; dann aber bleiben sie groß für immer.

Zu diesen wahrhaft Großen gehört der hl. Thomas von Aquin. Er ist groß, weil von ihm ein bestimmender Einfluß auf die Geisteskultur ausgegangen ist. Er ist in der Geistesgeschichte der Welt kein

[1] Am 18. Juli 1323 hat „nach vorausgegangenen, sorgfältigen doppelten Erhebungen" zu Avignon Johann XXII Fra Thomas von Aquin „mit entsprechender Feierlichkeit" in die Zahl der kirchlich anerkannten Heiligen aufgenommen. Die folgenden schlichten Zeilen wollen lediglich die Erinnerung an die 600-jährige Wiederkehr des Tages festhalten und eine kleine Aufmunterung sein, im Sinne des großen Lehrers und Vorbildes Tradition und Fortschritt harmonisch zu verbinden. (Die Schriftleitung.)

aufflackerndes Feuer, das eine Zeitlang leuchtet und wärmt, um dann wieder zu verlöschen; er ist vielmehr eine strahlende Sonne, er ist ein Markstein, so wie vor ihm Plato, Aristoteles, Augustinus und nach ihm Descartes, Kant Marksteine waren. Er ist noch mehr: er ist Orientierungspunkt.

Gar viele seiner Zeitgenossen haben den hl. Thomas bekämpft, verketzert, geschmäht, nur wenige verteidigt, aber kaum einer hat ihn wohl in seiner ganzen weltgeschichtlichen Größe erkannt. Doch jetzt nach fast siebenhundert Jahren ist er im Munde aller, die Denker sein wollen, und die Welt beugt sich vor seinem Namen auch dann, wenn ihr seine Ideenwelt fremd geworden ist; denn er gehört zu ihren Großen.

Der hl. Thomas trägt an seiner Stirne die Merkmale wahrer Geistesgröße und Geisteskraft. Es sind kleine Geister, die für die Vergangenheit nur Geringschätzung und Verachtung übrig haben und im ausschließlichen Vertrauen auf eine eingebildete, eigene höhere Sendung das Bisherige umstürzen, um aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln zu bauen. Und es sind schwache Geister, die ohne selbständiges Urteil an dem Ererbten haften bleiben und nichts anderes leisten, als das schon tausendmal Wiederholte in mehr oder minder veränderter Form noch einmal gelangweilten Ohren zu predigen.

Der Geist des hl. Thomas ist weder klein noch schwach. Er knüpft an die Vergangenheit an, er will weiterbauen, ausbauen. Man braucht nur sein großes Hauptwerk die Summa Theologiae aufschlagen, um sofort zu erkennen, daß der hl. Thomas der Mann der Autorität, der Überlieferung ist. Mit welch heiliger Ehrfurcht spricht er von den Kirchenvätern, den »Sancti Patres«, besonder vom hl. Augustinus und von Petrus Lombardus, dem »Magister«. Über deren Lehrweisungen darf man sich nicht leichterdings hinwegsetzen. Es müssen sehr gewichtige Gründe vorhanden sein, um ein Abweichen von so bewährten Lehrern als gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Aber auch auf rein natürlichem Gebiet steht die Autorität bei dem hl. Thomas in großem Ansehen. Er führt Aristoteles, den »Philosophus« stets im Munde und schreibt lange Kommentare zu seinen Werken. Neuerungssüchtige schreiben keine Kommentare zu den vergilbten Blättern alter Philosophen. Das tun nur solche, die Ehrfurcht haben vor der Geistesarbeit der Vergangenheit. Der hl. Thomas lauscht auf die Worte der Alten.

Doch damit begnügt er sich nicht. Selbständig, in voller Auswirkung der eigenen Geisteskraft, verarbeitet er das Überkommene, und den Stoff durchdringend, eröffnet er neue Ausblicke, schafft Zusammenhänge und zeigt Beziehungen, macht passende Anwendungen, zieht

neue Gebiete in den Bereich der geistigen Durchforschung, so daß er aus einem Sammler und Ordner zum Schöpfer wird und die Bausteine der Vorzeit durch ihn einem neuen Baue dienen müssen.

Weil nun dieser geistige Hochbau ein Werk ist, das die Jahrhunderte überragt und deshalb nur von einem Geiste geschaffen werden konnte, der frei von den Vorurteilen seiner Zeit mit einem universalen Blick begabt war, haben manche seiner Zeitgenossen in ihrer geistigen Enge den großen hl. Thomas zu verketzern gesucht. Denn ihnen galt ihre eigene Geisteskultur als die höchste, als die schlechthin vollkommene, über die hinaus es keinen Fortschritt mehr gibt. In ihrer eingebildeten Weisheit wähnten sie alle Weisheit einzufangen, während sie doch echte Weisheit gelehrt hätte, das Reich der Wahrheit nicht nach ihrer beschränkten Fassungskraft zu bemessen, sondern sich in Demut als Wegebereiter und, wenn es viel ist, als bescheidene Teilhaber der Wahrheit anzusehen. So galt ihnen der hl. Thomas als liberal, als gefährlich, weil er neue Wege ging, die in ihr altes verknöchertes System nicht paßten.

Was war denn der große Stein des Anstoßes?

Der hl. Thomas zollte der weltlichen Philosophie eine hohe Achtung, ja noch mehr, er zog sie sogar in das Heiligtum der Theologie hinein. Bei der damals herrschenden Auffassung mußte allerdings ein solches Beginnen ganz ungeheuerlich erscheinen. Der Gebrauch der Philosophie in der Theologie wurde geradezu verpönt[1]. So klagte einer aus der Gelehrtenzunft bitter über jene eingefleischten Philosophen, die auch in der Gotteslehre philosophieren, die in der Theologie von Aristoteles nicht lassen wollen, die auf diese Art „den König in schmutzige und zerrissene Gewänder hüllen". Es wurde als eine Schande angesehen, daß die Pariser theologische Fakultät sich bemühe in der Sprache der Philosophen zu reden. Und da besteigt nun ein junger Dominikaner, der die Werke des Aristoteles zum Gegenstand seines eingehendsten Studiums gemacht hat, die Lehrkanzel. Mußte das nicht einen Sturm gegen ihn heraufbeschwören, zumal noch kurz vorher ein Generalkapitel der Dominikaner die Lektoren ermahnte, keine neuen Lehrmeinungen aufzubringen, sondern sich den allgemeinen und mehr erprobten anzuschließen?

Trotz alledem und ohne die Ordensdisziplin zu verletzen, erachtete der heilige Dominikanermönch es als seine ernste Gewissenspflicht, zu der neuen philosophischen Literatur, die gerade damals in der Über-

[1] Siehe zum folgenden: Endres, Thomas von Aquin. (Weltgeschichte in Charakterbildern) 1910 S. 13 f., 24 ff., 34 f., 66 f., 70 ff.

tragung aus dem Arabischen der Kommentatoren des Aristoteles ihren Siegeszug durch die Gelehrtenwelt hielt, als Theologe Stellung zu nehmen, bevor sie selbst der Theologie in offener Feindschaft entgegenträte. Der hl. Thomas erkannte intuitiv den Geist, der über dem Buchstaben gut gemeinter, aber engherziger Vorschriften für den Lehrbetrieb schwebte, und diente in seiner hohen Wertschätzung der Philosophie gerade diesem Geiste, der kein anderer sein kann als eben, die Reinheit und Vollkommenheit der heiligen Lehre zu schützen. Ohne seine kühne Initiative hätte die theologische Wissenschaft schweren Schaden gelitten, und so wäre ohne weiteres das eingetreten, was die strengen Anweisungen für die Lektoren verhindern wollten.

Durch eigenes tiefschürfendes Studium kam der hl. Thomas zur Überzeugung, daß allein die Philosophie des Aristoteles, nicht aber die christianisierte platonische, von welcher der hl. Augustinus und durch ihn die Theologen bisher beeinflußt waren, der Natur des Menschen, wie sie durch die Vernunft erkannt wird, Rechnung trägt. Es ergab sich ihm dann als notwendige Folgerung, gerade diese Philosophie zur Grundlage für den systematischen Aufbau der übernatürlichen Wahrheiten zu machen. Ist es ja doch derselbe Gott, der die Vernunft des Menschen geschaffen hat, und von dem die Wahrheiten übernatürlicher Weisheit ausströmen. Der Theologe darf nicht meinen, Gott die gebührende Ehre zu geben, wenn er die Werke seiner Schöpfung mißachtet, die Errungenschaften der menschlichen Vernunft verkleinert, wenn er auf die weltlichen Wissenschaften mit Geringschätzung herabblickt unter dem Vorwande, sie paßten nicht ins Heiligtum. Der hl. Thomas hat die gewaltige Tat vollbracht, daß er die heidnische Philosophie in den Dienst des Christentums stellte. Sie gab ihm das nötige Rüstzeug, die erhabensten Glaubenswahrheiten spekulativ zu durchdringen. So trägt z. B. unsere heutige theologische Spekulation über das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit und über die heilige Eucharistie ein ganz aristotelisches Gewand. Auch das ist in seiner Art eine Eroberung der Welt für das Christentum, auch das ist apostolische Arbeit.

Wir stehen heute vor vollendeten Tatsachen, die Vorurteile vorthomistischer Theologen sind längst nicht mehr die unsrigen, und so mag es uns einige Mühe kosten, uns in die damalige Ideenwelt hineinzudenken. Der hl. Thomas mußte gewiß bittere Vorwürfe über sich ergehen lassen, Vorwürfe von Rationalismus und Liberalismus, doch unbeirrt ging er seinen Weg. Furchtlos hat er die eigene Kraft der menschlichen Vernunft auf Kosten unmittelbarer göttlicher Erleuch-

tung betont. Denn in der Frage nach dem Ursprunge der menschlichen Erkenntnis stellte er sich, in bewußtem Gegensatze zur herrschenden Ansicht, mit beiden Füßen auf aristotelischen Boden, indem er die Tätigkeit der Sinne und der Vernunft als ausreichende Faktoren zur Vollendung der Erkenntnis betrachtete und demnach eine transzendente Ursächlichkeit, ein von der ewigen Wahrheit ausströmendes Licht als notwendige Bedingung zur Erkenntnis rundweg ablehnte.

Dieser gesunde Rationalismus hat sich durchgesetzt. Aber weit entfernt, daß der hl. Thomas von denen angerufen werden könnte, die einem flachen Rationalismus, in dessen Wesen eigentlich nur die Scheu vor der Übernatur steckt, huldigen, ist gerade er der große Geist, der die übernatürliche Ordnung ins hellste Licht gesetzt hat. Denn auf der einen Seite zieht er scharf die Grenze zwischen Vernunft und Glaube, und auf der anderen Seite läßt er die Übernatur nicht für sich allein bestehen und ins Unbestimmte zerfließen, sondern er gibt ihr in der Natur einen festen Unterbau. Gratia supponit naturam.

In der Person des hl. Thomas liegt für unsere Zeit eine Idee, ein Programm. Manche Thomasjünger bewundern nur das Gewand ihres Meisters und vor lauter Staunen über die Kleinarbeit des kunstvollen Gewebes übersehen sie den Geist, der sich dieses Gewand zurechtgeschnitten hat, diesen Geist, durch den allein der hl. Thomas eine weltgeschichtliche Größe geworden ist. In der Meinung, ihm die höchste Ehre zu erweisen, verkleinern sie in Wahrheit sein Verdienst. Er ist ihnen nicht nur mit vollem Recht der große von Gott gesandte Kirchenlehrer, der das ganze theologische Wissen der Jahrhunderte vor ihm zusammengefaßt und in ein festes, allen feindlichen Angriffen trotzbietendes System gebracht hat, er bedeutet für sie überdies den krönenden Abschluß der Theologie, sodaß, wenn auch nach Thomas' Zeiten noch viel gearbeitet und geforscht sei, die Ergebnisse doch nur an der Stellung, die sie zur Lehre des hl. Thomas einnehmen, gemessen werden dürften; und nichts darf ihnen in der Weise neu sein, daß entwicklungsfähige Keime dazu nicht schon in der Summa zu finden wären. Das geht nun gewiß zu weit. Diese Theologen könnte man an das Wort eines anderen großen Sohnes des hl. Dominikus, des P. Lacordaire, erinnern: „Der hl. Thomas ist ein Leuchtturm, aber nicht ein Grenzstein."

Der Leuchtturm leuchtet weit hinaus aufs dunkle Meer, zeigt den kühnen Schiffen die gefährlichen Klippen und weist ihnen die Richtung. Der Grenzpflock aber mit seinem unbarmherzigen „Bis hieher und nicht weiter!" lähmt allen Forschungsdrang, stößt zurück, verengt den

Gesichtskreis, macht einseitig im Urteil und engherzig. Das Feuer des Leuchtturms ist der liebende Geist; denn nur die Liebe kann ausstrahlen, die Farben des Grenzpfahles sind Enge und Mißtrauen.

Wir, die wir uns in unserer innigen Verehrung des hl. Thomas von niemanden übertreffen lassen wollen, sehen in ihm einen gewaltigen Markstein, aber nicht einen Grenzstein, er gilt uns als ein Leuchtfeuer der Geisteskultur. Wir verherrlichen ihn, weil durch ihn die theologische Wissenschaft einen ungeahnten Aufschwung genommen hat; denn mit klarem Auge erkannte er die Bedürfnisse seiner Zeit und wußte die Zeichen der Zeit zu deuten. Wir bewundern die in seiner Person verkörperte Kraft der Wahrheit, die nicht mit Gewalt, nicht von heute auf morgen, sondern nach und nach, aber umso sicherer, wie der Sauerteig die Masse, so das Geistesleben der Welt durchdringt und sich endlich Geltung verschafft vor dem Irrtum und dem Vorurteil. Und wir wissen uns als treue Schüler ganz im Geiste des hl. Thomas, wenn wir uns nach dem Beispiel unseres großen Meisters ein offenes, unbefangenes Auge für die uns umgebende Geisteskultur bewahren und auch nach den Bedürfnissen unserer Zeit Ausschau halten. Nichts wäre „unthomistischer", als die moderne Wissenschaft mit einem verächtlichen Lächeln abzufertigen. Es hieße dem Geiste des hl. Thomas zuwiderhandeln, wollten wir mit verbundenen Augen oder mit Scheuklappen den Garten, den der menschliche Geist in diesen 600 Jahren geschaffen hat, durchwandern. Gewiß, nicht alles ist da paradiesisch. Neben den herrlichen fruchtbeladenen Paradiesesbäumen gibt es auch Giftpflanzen und unentwirrbares stachliges Gesträuch; aber gerade unter der sicheren Führung unseres hl. Thomas, der uns das Auge schärft, werden wir die Dornen nicht für Rosen ansehen und uns nicht an Tollkirschen vergreifen und Satansäpfel als süße Früchte pflücken. Aber das ist sicher, es gibt viel Herrliches in diesem Garten zu sehen und zu verkosten. Die modernen Errungenschaften auf dem Gebiete der Geschichte, der Textkritik, der Philologie, der Archäologie, und, nicht zu vergessen der Naturwissenschaften, können und müssen furchtlos in den Dienst der Theologie gestellt werden. Das ist echt „thomistisch". Die moderne Philosophie darf allerdings, soweit sie die Erkenntnismöglichkeit einer Metaphysik leugnet, nicht erwarten, daß auch ihr einmal der Eintritt in das Heiligtum gewährt würde, doch wird der echte Thomasjünger im Geiste des heiligen Lehrers, der den abstrusen Gedankengängen seiner Gegner folgte, um sie richtig zu verstehen und dann erst auswerten oder widerlegen zu können, sich redlich und voll Achtung vor fremder Überzeugung bemühen, in die

Ideenwelt der modernen Philosophie einzudringen. Nur bei einer solchen Methode wird es ihm möglich sein, im Kampfe Luftstreiche zu vermeiden, und er darf einige Hoffnung hegen, seinen Gegner für die christliche Wahrheit zu gewinnen. Das ist aber nicht mehr rein wissenschaftliche Arbeit, das ist noch viel mehr: es ist ein Apostolat. Die Wahrheit ist nur eine. Ihr Vollbesitz winkt uns in der anderen Welt. Die von der Sonne des Christentums erleuchtete Menschheit reift in stetem Fortschritt der geistigen Vollendung entgegen. Der Geist des hl. Thomas ist es, nicht sein Buchstabe, der zu dieser Reife führt.

Doctor angelicus

Der „englische" Lehrer trägt den von allen anderen Ehrentiteln ihm schließlich verbliebenen Namen wohl von seinem Engel-leben nicht von seiner Engel-lehre. Doch hat man wiederum mit innerem Rechte angenommen, daß der hl. Thomas „nach seiner vollkommenen Engellehre den scholastischen Meisternamen Doctor angelicus erhalten habe." Mag dem sein, wie ihm will: einen eigenen Reiz hätte es jedenfalls, seine Lehre von den Himmelschören auf ihn selbst und sein Verhältnis zu seinen Mitmenschen auszudeuten und an Hand seiner poesievollen Engellehre zu zeigen, wie auch auf Erden die überragenden Geister aus innerem Bedürfen heraus den niederen Ordnungen neidlos sich mitteilen: denn „dem Guten wohnt der Drang inne, sich anderen zu geben". Thomas trägt die Sonne auf der Brust: möge er uns bestrahlen wie ein feuriger Cherub oder leuchtender Seraph, in deren Reihen er vielleicht eingereiht ist nach der alten sinnigen Anschauung, die an die Stelle der gestürzten Geister die verklärten Menschen stellt. So spricht er selbst mit Salomons Weisheit (7, 7—14):

Darum betete ich, und die Einsicht ward mir geschenkt,
ich rief, und der Geist der Weisheit kam über mich.
Ich schätzte sie höher als Szepter und Throne
Und hielt den Reichtum für nichts im Vergleich mit ihr.

Und unschätzbare Edelsteine achtete ich ihr nicht gleich,
denn alles Gold ist, wenn man auf sie sieht, ein bischen Sand,
und wie Lehm betrachtet man das Silber neben ihr.
Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie
und zog ihren Besitz dem Sonnenlichte vor,
weil der Glanz aus ihr nicht untergeht.

Aber zugleich kamen in meinen Besitz alle Güter mit ihr
und unermeßlicher Reichtum in ihren Händen.
Ich freute mich über sie alle, weil die Weisheit über sie herrscht,
wußte aber nicht, daß sie dieser Urheberin ist.

Und ohne Arg lernte ich, und ohne Neid teile ich mit
und verberge ihren Reichtum nicht.
Denn ein unerschöpflicher Schatz ist sie für die Menschen,
die ihn gebrauchen, richten auf Gott die Freundschaft,
durch die Gaben der Unterweisung in die rechte Verfassung gebracht.

Kleine Beiträge und Hinweise

Grundfragen der Liturgie.

Es wird zur Zeit viel über Liturgie geredet und geschrieben. Wenn nun das auch ein erfreuliches Zeichen neuen Lebens und Suchens ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß auch hier die Mode ihre Macht entfaltet. „Liturgie" und „Liturgisch" ist leider vielfach zur abgegriffenen Münze geworden, die man geschickt auf den Tisch aufspringen läßt, um die Zuhörer wach zu halten und über die Gedankenleere des Gebotenen hinwegzutäuschen. Aber selbst wo nicht die Mode, sondern ein innerer Drang und Beruf zum liturgischen Apostolate treibt, ist die Gefahr der seichten und schillernden Begriffe nicht ausgeschlossen. Man vermißt so oft das Eingehen auf das Wesentliche und das Herausschälen des Kernes der Liturgie. Daher zum Teil die oft mißverständlichen, gewagten und halbwahren Behauptungen. Daher auch so mancher unnütze Streit zwischen solchen, die im Grunde dasselbe wollen und miteinander arbeiten sollten. Fragen, wie z. B. Liturgie und Mystik, Liturgie und Seelsorge, Liturgie und Volksandacht usw. können eben nicht in Ruhe besprochen und gelöst werden, wenn nicht die Grundbegriffe klar herausgearbeitet und in das theologische Gebäude eingefügt sind.

Im folgenden sei auf einige Schriften hingewiesen, die dieser Aufgabe dienen wollen. Erwähnt sei zunächst der Vortrag des Pfarrers Dr. Stephan „Christus in der Liturgie"[1]. Ausgehend von dem innergöttlichen Leben, dem Urbild jeder Liturgie, zieht der Verfasser eine große Linie über die Liturgie der Gotteskinder und der Sünder bis zu Christus, dem allein wahren Liturgen. Fortgesetzt wird die Liturgie Christi durch die Liturgie der Kirche. Das Verhältnis Christi zum Wesen der kirchlichen Liturgie besteht nach Dr. Stephan darin, „daß Christus selbst das Wesen der Liturgie ist" (S. 21).

Im folgenden Abschnitt „Christus und das Kirchenjahr" versucht der Verfasser zu zeigen, wie Christus „selbst das Kirchenjahr ist", damit auch die Christen mit jedem Kirchenjahr Christo ähnlicher werden. Stephan teilt das Kirchenjahr in zwei große Festkreise, Weihnachten und Ostern, und in die festlose Zeit nach Pfingsten. Wir bekommen einen kurzen Überblick über jedes Fest und jeden Sonntag. Der Verfasser bemüht sich besonders die inneren Verbindungslinien aufzuzeigen. Daß dabei manche Zusammenhänge etwas gemacht erscheinen, ist bei dieser Art unvermeidlich. Vielen aber mag diese straffe Zusammenordnung erwünscht und förderlich sein. Ähnlich wie im Kirchenjahr, so ist auch im Stundengebet Christus Mittelpunkt und Sonne. Die Liturgie ist daher tatsächlich die »instauratio« oder »recapitulatio omnium in Christo«, und daraus ergibt sich ihr Wert für jede Zeit, besonders auch für die Gegenwart.

Wie man sieht, ist die Schrift Stephans reich an tiefen und erhebenden Gedanken. Auch erscheint Christus wirklich als Mittelpunkt der ganzen Liturgie. Dagegen ist, wie man bald merkt, das Wesen der Liturgie mehr geistreich umschrieben, als klar bestimmt und scharf umrissen. Schon deshalb möchten wir den Verfasser warnen, in der Volkssprache das Wort Messe durch Liturgie zu ersetzen, wie er selbst vorschlägt. Im Gegenteil, hüten wir uns vor neuen Namen, besonders aus einer fremden Sprache. Bleiben wir bei den alten Ausdrücken Messe, Gottesdienst, Gotteslob. Es wird zum Besten der Sache sein.

Weiter fordert der Verfasser, daß das Volk wieder mehr an den Gebrauch der Psalmen und kirchlichen Hymnen gewöhnt werde. Auch müsse das Volk wieder lernen, die Messe gemeinsam mit dem Priester zu beten. Um das zu erreichen, meint Stephan, könne man auch dem Volke die Anfangsgründe des Lateinischen

[1] Verlag für Liturgik, Marklissa.

beibringen. Vor allem aber sei es notwendig, den Inhalt der liturgischen Bücher zu erschließen und in der Predigt, im Katechismus, in Missionen und Exerzitien mehr darauf hinzuarbeiten. „Und schließlich darf auch die Liturgik in der Ausbildung der Geistlichen nicht das Aschenbrödel bleiben" (S. 44). Diese Forderung gehört eigentlich an die Spitze und dick unterstrichen. Denn nur von einem aus der Liturgie lebenden Klerus kann das Volk in die Liturgie eingeführt werden. In Belgien besteht bereits eine »Union liturgique pour prêtres«, die gerade die persönliche Ausbildung der Priester in der Liturgie fördern will, um dann um so wirksamer das Leben der Pfarrei beeinflussen zu können[1]. Auch in der Erzdiözese Aix in Frankreich haben sich Weltpriester in derselben Absicht zusammengeschlossen[2].

Die Schrift Stephans schließt mit einem feurigen Aufruf, in dem auch ein Kongreß für liturgische Bewegung empfohlen wird. Hier ist man versucht, mit einem kalten Wasserstrahl das Feuer zu dämpfen. Nur keine neuen Kongresse, kein Großbetrieb, möglichst wenig „Bewegung"! Dafür um so eifrigere Kleinarbeit in Schule und Familie. Zäh, aber still und geduldig arbeiten! Die Liturgie darf nicht wie ein neues Evangelium gepredigt werden; es gilt nur das Bestehende zu vertiefen, zu beleben und zu läutern. Dazu wird Stephans Schrift beitragen, wenn sie in Pfarrhäusern und Seminarien verbreitet wird. Sie würde wohl noch tiefer eindringen in Herz und Verstand, wenn der Ton ruhiger und nüchterner wäre. Aber um gerecht zu bleiben, muß man bedenken, daß es ein gedruckter Vortrag ist und dem Redner verzeiht man eher einen überschwänglichen und einseitigen Ausdruck. Nur dürfte die Sprache trotzdem freier sein von kühnen Bildern. Wie soll man sich z. B. vorstellen, daß der Wohlgeruch der Liturgie wie durch ein Drahtnetz in die Christenheit übergeleitet wird? (S. 21). Das erste Kapitel mit der etwas irreführenden Überschrift „Christus in der Sprache der Liturgie" (es handelt sich um Übersetzungsfragen) wäre wohl besser als Anhang beigegeben worden. Diese Mängel beeinträchtigen jedoch nicht den Wert des Ganzen.

In denselben Grundlinien wie Dr. Stephans Vortrag bewegen sich die Schriften des rührigen Professors der Liturgik am Seminar von Mecheln A. Croegaert »Aux sources de la piété liturgiques«[3] und der Auszug daraus »Le Mystère de la Liturgie«[4]. Aber trotzdem der schlesische Pfarrer und der belgische Professor dieselben Gedanken entwickeln, sind ihre Schriften dennoch in Anlage und Aufbau verschieden. Man möchte von einem Unterschied der Rasse und des Standes reden. Der lateinische Geist zeigt sich bei Croegaert in der Vorliebe für klare, bestimmte Begriffe, für Ordnung und Maß. Und der Gelehrte verzichtet auf alles rednerische Beiwerk, das der praktische Seelsorger nicht entbehren kann. Kurz Croegaerts Art ist theologischer als die Stephans. Wohl ist es wahr, daß ein „Scholastiker" wenig geeignet ist, in den Geist der Liturgie einzudringen und ihn anderen zu vermitteln. Aber ebenso wahr ist es, daß nur ein theologisch durchgebildeter Liturgiker die Grundfragen der Liturgie befriedigend behandeln und in das Ganze der Theologie eingliedern kann. Und Croegaert ist zugleich Liturgiker und Dogmatiker, fast könnte man sagen mehr Dogmatiker als Liturgiker. Deshalb betrachtet er die Liturgie nach den vier Ursachen, die das Wesen eines Dinges bestimmen. Wirkursache ist die Priestergewalt. Daher beginnt Croegaert mit dem Priestertum Christi, das in der Kirche fortgesetzt wird durch die Weihen der Bischöfe und Priester, und an dem alle Gläubigen teilnehmen durch die Taufe. Der zweite Abschnitt erklärt die liturgischen Akte, vor allem das Opfer. Ziel der Liturgie ist die Verherrlichung Gottes und die Heiligung der Seelen (3. Ursache). Urbild der kirchlichen Liturgie ist die himmlische Liturgie (4. Ursache). Dies ist kurz der Inhalt der Schrift, die einen aristotelisch ge-

[1] Näheres in den „Questions liturgiques et paroissiales" 7 (1922) Nr. 2 S. 130—144.
[2] Dom J. de Vathaire, Chronique de liturgie in »La Vie Spirituelle« 4 (1923) Nr. 2 S. 223.
[3] L'action catholique, Bruxelles, Chaussée de Haecht 79.
[4] Société d'Etudes Religieuses, Bruxelles Rue Leys 5.

stimmten Geist entzücken wird und jedenfalls den Vorzug hat, das Wesentliche scharf vom Unwesentlichen zu scheiden. Ein Schema der hl.-Messe erleichtert das Verständnis der Opferhandlung. Wer die Liturgie gern wie einen fertigen geschliffenen Kristall betrachtet, wird bei Croegaert alles finden, was er braucht. Wer dagegen mehr Sinn für das Werden hat, wird mit den Schriften Croegaerts weniger anfangen können, weil eben Croegaert grundsätzlich auf jede geschichtliche Betrachtung verzichtet und nur durch ein klares Herausarbeiten der dogmatischen Grundlagen der bestehenden Liturgie unmittelbar der Frömmigkeit dienen will. Die Schrift Croegaerts ist bereits ins Italienische übersetzt worden[1]. Eine deutsche Bearbeitung würde wohl von vielen dankbar begrüßt werden, da das Werkchen sehr geeignet ist als Grundriß für Vortrags- und Predigtreihen. Zudem sind wir noch arm an kurzen dogmatischen Darstellungen der Liturgie.

Noch tiefer nach dem Wesen der Liturgie grabend ist das Büchlein des Benediktiners Dom M. Festugière »Qu'est-ce que la Liturgie»[2]. — Obwohl schon 1914 erschienen, gelangte es erst vor kurzem in unsere Hände. Es verdient auch jetzt noch angezeigt zu werden, schon weil es das größere Werk desselben Verfassers »La Liturgie Catholique« ergänzt und gegen Angriffe verteidigt. Festugière versucht zunächst, eine kurze klare Formel für das Wesen der Liturgie zu geben, indem er — um philosophisch zu reden — genus und differentia specifica bestimmt. Und so kommt er zu der Wesensbestimmung: Liturgie ist der äußere Kult der Kirche. Sofort geht er nun dazu über, zu zeigen, daß äußerer Kult und innerer Kult keine Gegensätze sind. Der äußere Kult schließt naturnotwendig den inneren ein und erfaßt den ganzen Menschen (Leib und Seele), während der innere Kult nur Sache der Seele ist. Wäre das Wesen der Liturgie immer so klar erfaßt worden, so wäre es wohl nie möglich gewesen, Liturgie mit Rubrizistik zu verwechseln. Leider ist diese Verwechslung praktisch noch nicht überwunden und manche Rubrizisten behandeln die Liturgie in der Tat so, als wäre sie wesentlich nur etwas Äußerliches.

In weiteren Kapiteln zeigt Festugière, inwiefern die Kirche Kultgemeinschaft ist und wie die Liturgie ihre Aufgabe erfüllt, die Menschen in Christus einzugliedern und ihm gleichförmig zu machen.

Wenn auch die besprochenen Schriften nicht alle eigentliche wissenschaftliche Untersuchungen der Grundfragen der Liturgie sind, etwa im Sinne von R. Guardinis Aufsatz „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft" (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1, 1921, S. 97 ff), so verdienen sie doch in einer Zeitschrift, die besonders auch dem liturgischen Leben dienen will, genannt und gewürdigt zu werden.

P. Amandus G'sell (Beuron).

Alte und Neue Kalenderfragen[3].

Seit Ende des vorigen Jahrhunderts sind in Deutschland ernste Bestrebungen aufgetreten, das Osterdatum festzulegen, und zwar in den April oder auch um den 25. März. Wir brauchen nur auf die Versuche von Förster und Hoffman hinzuweisen. Auch in England wurden ähnliche Kalenderfragen viel besprochen und sogar eine entsprechende Gesetzvorlage im Oberhause eingebracht. Um jenen, die sich für Kalenderfragen interessieren, eine leichte Orientierung zu ermöglichen, hat M. Alexander Philip sein kleines Werk geschrieben.

Ein kurzer Abriß der Geschichte des Kalenderwesens bietet als solcher nicht viel Neues. Dafür ist die Besprechung der verschiedenen Kalender (S. 6—28) nützlich und durchgehend klar. Die wenigen Zitate aus den alten Schriftstellern sind treffend

[1] Torino 1922, Pietro Marietti. [2] Abbaye de Maredsous 1914.

[3] The Calendar. Its history, structure and improvement. By Alexander Philip. L. L. B.; F. R. S. Edin. gr. 8° (X u. 102 S.) Cambridge 1921, University Press. 7 Sh. 6 d.

gewählt, die Hauptmomente der verschiedenen Kalender geschickt hervorgehoben. Solche Klarheit der Darstellung fehlt leider nicht selten in größeren Werken dieser Art; und doch ist Klarheit wegen der schwierigen Natur dieser Untersuchungen hier besonders notwendig. Die Schilderung der Kalenderreformfragen im Mittelalter ist allerdings überaus kurz; das Verdienst des Dionysius und der Päpste dadurch leider nicht genügend gewürdigt.

In der Behandlung der Woche wird aufmerksam gemacht auf die fünftägige Woche bei den alten baltischen Völkern, mit 6 Wochen für den Monat. Allgemein findet der Verfasser an der Wochenzählung etwas eigentümlich: sie hat eine feste Beziehung weder zum Monate noch zum Jahre. Jeder Monat hat seine bestimmte Stellung im Jahre, und ebenso jeder Tag in dem Monate. Die Wochen aber folgen einander ohne besondere Kennzeichnung und verschwinden ebenso wieder in der Vergangenheit. Das klingt poetisch; indessen sind durch die Sonntage des Jahres auch die Wochen genügend mitbestimmt, so durch die Sonntage nach Ostern und nach Pfingsten. Eine Schwierigkeit bieten nur etwa die Wochen zwischen Weihnachten und Epiphanie. Alle anderen Wochen sind von der Bestimmung des Ostertages abhängig.

Nach einer Skizierung der verschiedenen Epochen: der Griechen, Römer, Juden und Christen, wird die große Osterfrage geschichtlich kurz untersucht. Der Verfasser macht aufmerksam, daß im jüdischen Mondkalender, wegen der Einschaltung eines Monates alle 3 bis 4 Jahre, der 1. Nisan nicht weniger als 14 Tage vor oder nach der wirklichen Tag- und Nachtgleiche eintreten konnte, der 14. Nisan aber immer nach diesem Tage fiel. Um nicht vor dem 15. Nisan Christi Auferstehungstag zu feiern, wurde es bei den Christen üblich, den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond als Ostertag festzusetzen. Hiezu weist Philip auf zwei wertvolle Quellen hin; auf den Brief Ceolfrids bei Beda: Hist. Eccl. V. 21, wo von den Quintodezimanern und Quartodezimanern die Rede ist; und auf den vermutlichen Text des Konzils von Nicea, der unlängst entdeckt worden ist, bei Pitra: Spicilegium Solesmense IV, 541.

Die letzten zwanzig Seiten besprechen, was im gregorianischen Kalender noch heute unvollkommen ist. Der Verfasser tritt stark ein für eine endgültige Festlegung des Ostertages auf den 12. April. Er wünscht also einen Kalender, der Jahr für Jahr sich gleich bleibt. Sein ganzes Buch zielt darauf hin, eine solche praktische Reform durchzuführen. Nach ihm sollte das bürgerliche Jahr immer am 1. Dezbr. mit einem Sonntag anfangen. Ostersonntag sollte der 12. April sein, daher Pfingsten am 31. Mai, also am Ende des ersten Halbjahres. Auf diese Weise würde man vier Jahresviertel zu je 13 Wochen oder 91 Tagen erhalten mit je einem Sonntag am Anfang. Für das wirtschaftliche und bürgerliche Leben wäre das höchst vorteilhaft. Die einzigen Änderungen, die notwendig wären, um diesen Zweck zu erreichen, von der Ostertagsfrage abgesehen, sind 1.) Streichung des 31. August zu Gunsten eines 29. Februar wie es sich eigentlich gehört, und 2.) die Beobachtung des 30. Februar (in Schaltjahren) und des 31. Mai (Ende des Halbjahres) als neutraler Tage. Demnach würde das Jahr bestehen:

aus $91 \times 4 + 1$ (31. Mai) = 365 Tagen

oder aus $91 \times 4 + 2$ (30. Februar + 31. Mai) = 366 Tagen.

Es wären also der 1., 8., 15., 22. Dezember, März, Juni und September immer Sonntage usw. und infolgedessen würde das ganze wirtschaftliche und politische Jahr eine großartige einheitliche Prägung erlangen, die fast so schön und praktisch wäre wie der altrömische Kalender, den der Verfasser nicht genug zu loben weiß.

P. Hugo Bévenot (Weingarten).

Bücherschau

Heilige Schrift

Kittel, Dr. Rudolf, Die Psalmen übersetzt und erklärt. 3. u. 4. Aufl. [Kommentar zum A. T. hrsg. von E. Sellin] 8° (LVII u. 462 S.) Leipzig 1922, Deichert.

Wenn wir die biblische Literatur der verflossenen Jahre verfolgen, so finden wir, daß besonders zwei Büchern der heiligen Schrift wieder eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet wurde, dem Buche Job und den Psalmen. Beide Bücher enthalten Werte, die gerade unserer Zeit viel Trost und Erbauung bieten können. Zum allerbesten aber, was über die Psalmen geschrieben wurde, gehört unstreitig der Psalmenkommentar des protestantischen Theologieprofessors Kittel (Leipzig), der nunmehr in 3. und 4. Auflage vorliegt (1. u. 2. Auflage 1914).

Eine sachlich überaus reiche Einleitung behandelt die wichtigsten Fragen des Psalters: seine Stellung im Kanon, in der jüdischen Gemeinde; der Psalter als Sammlung; die Psalmen als Gedichte im Vergleich mit ähnlichen religiösen, israelitischen und außerisraelitischen Dichtungen; die Psalmen in ihrer Verwendung beim Gottesdienst; ihr Alter und ihre Dichter; die dichterische Form der Psalmen; der Text der Psalmen und schließlich einige liturgische Ausdrücke. Schon hier in der Einleitung macht sich das nüchterne, konservative Urteil des Gelehrten in angenehmster Weise geltend. Auch der katholische Gelehrte kann seinen Ausführungen im Prinzip wohl überall nur zustimmen.

Jedem Psalm ist eine gut gewählte, den Inhalt des Gedichtes zusammenfassende Überschrift vorausgeschickt. Dann folgt die Übersetzung, strophisch abgeteilt, mit Angabe des metrischen Aufbaues der Verse in Ziffern am Rand. Der Verfasser hat sich bemüht, soweit wie möglich den Rhythmus und die markige Kürze des hebräischen Originals wiederzugeben, ein Bestreben, das ihm im ganzen auch vorzüglich gelungen ist. In der Übersetzung der Psalmen 1 bis 39 ist er in dieser getreuen Wiedergabe des Rhythmus soweit gegangen, daß er nicht nur auf die Zahl der betonten, sondern auch auf die der unbetonten Silben genau Rücksicht nahm. Wie der Verfasser gesteht, ist er aber selber von diesem Versuch „photographischer Treue" wenig befriedigt worden. Und mit Recht, der Versuch ist wissenschaftlich interessant, aber kein Vorteil für Fluß und Klarheit der Übersetzung. Selbst in den folgenden Stücken hätte mitunter eine größere Freiheit der Originalität der Übersetzung keineswegs geschadet. Wendungen wie Ps. 53, 6b „zerstieb der Belagerer Gebein; sind beschämt, weil Jahwe sie verwarf", sind für unser Sprachempfinden einfach ungenießbar. Ein „sie sind beschämt" hätte den hebräischen Rhythmus, der ja auch nicht mit Millimetern gemessen werden darf, keineswegs gestört. In Fällen, wie Ps. 40, 13b, ist die stichische Abteilung wohl kaum zu rechtfertigen.

Auf die Übersetzung folgt in übersichtlichem Kleindruck der textkritische Kommentar. Auch hier zeigt sich in gleicher Weise die objektive, zurückhaltende Kritik des Verfassers und sein gesundes Urteil. Daß der Kritiker sich gerade hier auf einem Gebiete fast unbegrenzter Möglichkeiten und Vermutungen bewegt, weiß der Verfasser am besten.

Den Hauptumfang des ganzen Kommentars nimmt die sachliche, inhaltliche Erklärung des Textes ein. Im allgemeinen folgt sie dem strophischen Aufbau der Lieder mit ständigen Verweisen auf inhaltlich verwandte Gedankengänge des Psalters. Mitunter schließen sich an die Erklärung längere Exkurse über religionsgeschichtlich oder literarisch wichtigere Probleme an oder eigenartige Anschauungen des alten Testamentes. So z. B. an Psalm 9 ein Exkurs über die alphabetischen Lieder; an Psalm 26: über Unschuldsbeteuerung; an Psalm 64: über die Richtung der Fremden und Gottlosen.

In der inhaltlichen Erklärung liegt ohne Zweifel die Hauptstärke des Kommentars.

Der Verfasser zeigt eine wahre Meisterschaft in der lebendigen, anschaulichen Darstellung des Inhaltes der Psalmen sowie der gesamten Geisteswelt und Umgebung, aus der diese Lieder herausgewachsen sind. Die Erklärung ist ein wirkliches „Erstehenlassen" dieser Lieder aus ihrer Asche, soweit das uns heute noch möglich ist. Diese Gesänge bekommen Gestalt, Fleisch und Blut und sind nicht, wie in so manch anderen modernen Kommentaren, erstickt in geisttötender Kritik.

Freilich können wir von unserem Standpunkt aus nicht in allweg dem Verfasser folgen. Das gilt besonders auch von der Erklärung der messianischen Psalmen. Hier „pressen" auch wir die Worte nicht (vgl. zu Ps. 2 S. 11), lassen ihnen aber ihren natürlichen Sinn, und der führt von selbst höher. Der Verfasser zeigt überall ein so pietätvolles Verständnis für den tiefen Ernst der Psalmen und ihrer Dichter. Nun scheint mir aber, werden z. B. in Psalm 2; 45; 110 dem „Gesalbten des Herrn" Vollmachten und Gewalten übergeben, Auszeichnungen zuteil, Taten zugeschrieben, die selbst „hyperbolisch" genommen, immer noch lächerlich wären im Munde eines ernsten, wenn auch begeisterten Israeliten. Von der Auffassung dieser Psalmen im Neuen Testament wollen wir ganz absehen.

Der Schluß enthält zwei Beilagen: Der Vergeltungsgedanke im Psalter: Babylonische und ägyptische Parallelen zum Psalter. Den Abschluß bildet ein sehr dankenswertes Sachregister mit einigen kleineren Nachträgen.

Der Verfasser hat der Erstauflage gegenüber sechzig volle Seiten ausgespart. Dieses Ersparnis ist in erster Linie dadurch erzielt worden, daß die Übersetzung jetzt durchweg in Langzeilen gedruckt wurde, während sie früher nach Stichen (Halbversen) angeordnet war. Die Einleitung wurde bereichert um den Abschnitt: das religiöse Lied in Kanaan (S. XXVII), das Sachregister wohl nur um den Begriff „Omphalos". Von den Psalm-Überschriften sind einzig die von Psalm 49 und 116 abgeändert worden. Im übrigen hat der Verfasser die Neuauflage unter Heranziehung der neuesten Literatur kritisch, sprachlich und sachlich sichtbar gründlich überarbeitet.

Wir freuen uns von Herzen über den Erfolg und die allseitige Anerkennung, die dem Verfasser für sein vorzügliches Werk zuteil geworden ist. Auch der katholische Exeget und Gelehrte wird viel aus ihm lernen können.

P. Athanasius Miller (Rom).

Liturgie

Oberhammer, Dr. Klemens, In Leid und Sieg u. Im Feuer des Hl. Geistes. [Der hl. Eucharistie geweihtes Jahr 2. u. 3. Bd.] 8° (336 u. 332 S.) Innsbruck 1922 u. 1923, Tyrolia. Grpr. geb. je M. 5.—

Es war mir eine Freude, seinerzeit (vgl. Ben. Mon. 3 (1921) 327) das Erscheinen des ersten Bandes mit dem Titel „Im Lichte des Christkinds" anzeigen zu können. Mit derselben Freude begrüße ich heute die beiden folgenden Teile des schönen „der hl. Eucharistie geweihten Jahres". Überall — soweit ich sehen kann — ist das Werk beifällig aufgenommen worden. Mit Recht, es lobt den Meister. Aber es scheint, daß die vortrefflichen Absichten des Verfassers doch nicht überall voll gewürdigt werden. Es sollen uns hier nicht etwa nur neue Kommunionandachten geboten werden neben so vielen anderen wie sie alljährlich der Büchermarkt zu Tage fördert. Vielmehr bietet uns O. hier die Kommunionandacht der Kirche. Im Sinne der Ecclesia orans besteht die Vorbereitung auf die hl. Kommunion in der Erwägung und der Erweckung des Opfergedankens in Verbindung mit dem Gedanken an die Tagesfeier und in Vereinigung mit dem Opfer des ewigen Hohenpriesters Christus. Und ähnlich besteht die Danksagung nach dem Sinne der Kirche in der betenden Erwägung des Kommuniongedankens in Verbindung mit dem Gedanken, der die ganze liturgische Tagesfeier beherrscht. Mit anderen Worten, die Kommunionandacht im Sinne der Kirche ist die lebendige, seelenvolle Teilnahme an der Opferliturgie, die wie mit Weihrauchduft unser ganzes Tageswerk durchdringen und heiligen und mit übernatürlichem Glanze unser ganzes Leben ver-

klären soll und will. Das ist der wahre und große Gedanke, der dem schönen Werke von O. das Dasein gegeben hat und schlagend die viel verbreitete Meinung widerlegt, als handle es sich bei der liturgischen Bewegung nur um Züchtung eines ästhetischen Christentums. Der liturgischen Bewegung will auch O. — laut Vorwort zum 3. Band (S. 13) — dienen.

„In Leid und Sieg" umfaßt die Zeit von Septuagesima bis zum Schutzfest des hl. Joseph, am Mittwoch nach dem 2. Sonntag nach Ostern. „Im Feuer des hl. Geistes" beginnt mit dem 3. Sonntag nach Ostern und schließt mit dem 12. Sonntag nach Pfingsten. Diese Einteilung ist nicht bloß äußerlich in der Rücksicht auf die Bogenzahl und auf die Handlichkeit der Bände begründet. Am 3. Sonntag nach Ostern tritt insofern eine Wendung in den liturgischen Gedanken ein, als mit dem Evangelium dieses Tages der Ausblick auf Himmelfahrt und Geistessendung anhebt. Der Abschluß mit dem 12. Sonntag nach Pfingsten macht — entgegen der ursprünglichen Absicht des Verfassers — das Erscheinen eines vierten Bandes „In Herbstestagen" notwendig, der für nächstes Jahr versprochen ist.

Mayer, Joseph, Mich segnet die Sonne. Ein Lebensbuch für die Jugend über die Gnadenmittel. [Bücher des Sämanns. Hrsg. von H. Mohr] 8° (X u. 290 S.) Freiburg 1922, Herder. Grpr. geb. M. 6.25.

Die „Bücher des Sämanns" so schreibt ihr Herausgeber, der als Volksschriftsteller bekannte Freiburger Priester Heinrich Mohr, — „wollen wie der Sämann ausgehen, den Samen zu säen. Der Samen ist das Wort Gottes, und der Acker ist die Seele des Dorfes". Die Katechismuswahrheiten werden hier in volkstümlicher Sprache und leicht lesbarer, unterhaltender Form dem Landvolk nahe gebracht. Der vorliegende schön ausgestattete Band handelt von den Gnadenmitteln, genauer von den Sakramenten und dem hl. Meßopfer. Man kann sagen, es ist ein Stück volkstümlicher Liturgik in warmem und ansprechendem Ton geschrieben. Schon Kinder verstehen die schlichte Sprache des Verfassers, aber auch Erwachsene können mit Nutzen und werden mit Freuden in dem Buche lesen. Es eignet sich vorzüglich zu Geschenken für die schulentlassene Jugend auf dem Lande.

P. Fidelis Böser (Beuron).

Hagiographie u. Biographie

Des hl. Bonaventura mystisch-ascetische Schriften. 1. Teil. Übertr. u. hrsg. von S. Hamburger. [Des hl. Bonaventura Werke 1. Bd.] 8° (184 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Grpr. M. 3.—; geb. M. 4.50.

Der junge Theatiner-Verlag, der sich ganz in den Dienst der katholischen Wiedererneuerung stellt, hat es unternommen, die Werke des hl. Bonaventura ins Deutsche zu übertragen. Er gibt damit eine Probe, wie er es versteht, die reichen Quellen des katholischen Mittelalters der Gegenwart wieder zu öffnen. Bonaventura ist nicht so gekannt und gelesen, wie es seiner Bedeutung zukäme. Und doch enthalten gerade seine Schriften gegenüber den Werken des hl. Thomas Fermente, deren das religiöse Leben von heute dringend bedarf. Es liegt uns der erste Teil des ersten Bandes, der die mystisch-aszetischen Schriften des seraphischen Kirchenlehrers bringt, in der trefflichen Übersetzung von Hamburger hier vor. Besondere Anerkennung verdient die künstlerisch vollendete Ausstattung. Die feinen, religiös tiefempfundenen Federzeichnungen, die das Bändchen zieren, führen mit einzigartiger Einfühlung in den Inhalt ein. Die Auswahl und Anordnung des Stoffes ist zweckmäßig. Es werden geboten: 1. Von den fünf Festen des Kindes Jesu. 2. Der mystische Weinstock oder Traktat von dem Leiden des Herrn. 3. Briefe, enthaltend 25 Merkpunkte. 4. Von der Lenkung der Seele. 5. Abhandlung von der Vorbereitung zur hl. Messe.

Zwei Bedingungen hat eine gute Übersetzung zu erfüllen: Treue Wiedergabe des Urtextes dem Sinne und in gewisser Beziehung selbst der Ausdrucksweise nach und einfühlende Anpassung an Geist und Form der deutschen Sprache. Hamburger ist es wirklich gelungen, beiden in gleich guter Weise gerecht zu werden. Nur wäre

vielleicht einer Überlegung wert, ob nicht da und dort eine lateinische Periode des Urtextes unbeschadet der ersten von beiden vorhin aufgestellten Forderungen im Deutschen besser in einzelne kleinere Sätze aufgelöst worden wäre. Denn lateinische Perioden, ins Deutsche übertragen, hemmen das Verständnis des Inhaltes oft nicht unbeträchtlich.

P. Alois Mager (Beuron).

Mayer, Dr. Julius, Alban Stolz. gr. 8° (VIII u. 620 S. mit 10 Bildern und einer Schriftprobe) Freiburg 1921, Herder. Grpr. M. 15.30.

Alban Stolz, Lichte Höhen. Nachgelassene Tagebücher. Hrsg. von Dr. Julius Mayer 8° (VIII u. 298 S.) Ebd. 1922. Grpr. M. 4.10.

1. **Dr. Julius Mayer**, der nach Jakob Schmitts Tod der literarische Erbe des großen Volksschriftstellers Alban Stolz geworden, war als dessen Landsmann, als Theologe, als Priester mit reicher seelsorgerlicher Erfahrung, als Erzieher des Klerus, als Historiker und als akademischer Lehrer wie kein anderer berufen, an die große Arbeit einer umfassenden Stolzbiographie heranzutreten. Mit peinlicher Gewissenhaftigkeit, mit unermüdlichem Fleiß und einer überall durchschimmernden, aber nirgends die strengste Aufrichtigkeit und unbestechliche Wahrhaftigkeit beeinträchtigenden Liebe zur Sache und zu seinem Helden hat sich M. seiner Aufgabe unterzogen. Die Quellen, vor allen die Tagebücher und die anderen Schriften von Alban Stolz werden in ergiebiger Weise benützt und reden sehr häufig selbst zu uns. In ihrer gewissenhaften Verwertung und zuverlässigen Ausnützung ruht der Hauptwert der Biographie und das Hauptverdienst ihres Urhebers. Die erste Hälfte des Lebens, die Entwicklungszeit, das Werden der vielfach so widerspruchsvollen, komplizierten Individualität des Volksmanns und Volksschriftstellers war bisher in verschiedenen Punkten noch stark in Dunkel gehüllt. M's. Biographie hat es nun wesentlich gelichtet. Schon das ist eine sehr dankenswerte und verdienstvolle Leistung, ganz abgesehen von den übrigen Vorzügen des Werkes. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß es mir scheint, als ob der gewissenhaft sammelnde Historiker — vielleicht mit bewußter Absicht, aber nicht im Interesse der höheren künstlerischen Vollkommenheit der Biographie — die schöpferisch bildende und künstlerisch gestaltende Synthese habe zu kurz kommen lassen.

2. Als Ergänzung seiner Stolz-Biographie veröffentlicht M. unter dem Titel „Lichte Höhen" Aufzeichnungen aus den Tagebüchern von Alban Stolz. Sie umfassen die Studienzeit und die ersten Priesterjahre und bieten dann noch eine Nachlese aus den von Stolz selbst veröffentlichten Tagebüchern der Jahre 1842 bis 1863. Es sind „lichte Höhen", auf die wir da geführt werden, Höhen voll Sonnenglanz und schimmernder Schönheit. Reine, erquickende, stärkende Luft weht auf diesen Höhen, und eine Aussicht bietet sich dar nicht bloß über grüne Landschaften und blühende Gefilde, sondern auch in das reichere und schönere Land der Seelenkultur und Übernatur.

P. Fidelis Böser (Beuron).

Kirchliches Leben

Pfeilschifter, Dr. Georg, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. Rektoratsrede. gr. 8° (44 S.) München 1923, Fr. Pfeiffer & Co. Grpr. M. 1.40.

Übersichtlich und sachkundig, im Drucke noch mit reichlichem Quellenbeleg, behandelt der hochverdiente Professor für Kirchengeschichte in München in seiner Rede die gegenwärtige beklagenswerte Spaltung der Christen, die drei Unionszentren: katholische Kirche, Anglikanismus, schwedisch-nordamerikanischer Protestantismus und die Aussichten für die neuzeitlichen Wiedervereinigungsbestrebungen.

Die katholische Kirche, die vermöge ihrer Einheit in Lehre und Verfassung und ihres universalen Zuges ohne weiteres als „die Stadt auf dem Berge" hervortritt, kennt als einzigen Weg der Wiedervereinigung die Rückkehr zur Mutterkirche. Auf dem Wege von gegenseitigen Zugeständnissen suchen die rührigen Anglikaner Einigung

zunächst mit den in Nationalkirchen getrennten Orthodoxen und mit den Altkatholiken; sie erstreben also eine Neubildung, eine bisher nicht vorhandene Kirche. Durch eine Tagung in Genf, August 1920, vorbereitet, ist für 1925 in Washington eine „Weltkonferenz über Glaube und Kirchenverfassung“ geplant. Der schwedische Erzbischof Söderblom und der Amerikaner Macfarland erstreben eine „evangelische Katholizität“ durch eine „allgemeine Konferenz für Leben und Arbeit“. „Lehre trennt, Dienst verbindet“, daher soll der Weltbund aller nichtkatholischen Kirchen die evangelischen Grundsätze nur in den gemeinsamen religiösen, sittlichen und sozialen Angelegenheiten der Menschheit zur Geltung bringen. Also Zweckverband, nicht Union. — Auch Pfeilschifter hält — unter angemessenem Vorbehalt — eine praktische Zusammenarbeit aller Kirchen auf sittlichem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet für möglich und wünschenswert. Außer der Föderation der protestantischen Bekenntnisse erscheint ihm eine Union der Anglikaner mit den Orthodoxen und Altkatholiken möglich und ferner eine Union dieser mit der römischen Kirche; für unüberbrückbar aber hält er die Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Mayer, Dr. Heinrich, Die Helferin des Kinderfreundes. Ein Büchlein für Mütter und zur Laienhilfe bei der religiösen Unterweisung der Kinder. gr. 8⁰ (32 S.) Regensburg 1921. Habbel.

Die inhaltsreiche und anregende Zeitschrift „Jugendziele“, herausgegeben vom „katholischen Frauenbund“, brachte seiner Zeit eine Reihe kleiner Aufsätze zur Anleitung für Laienkatechese, wie sie von den „Helferinnen des Kinderfreundes“ ausgeübt wird. Ihr Verfasser, der Bamberger Hochschulprofessor Heinrich Mayer, übergibt sie hier in Broschürenform einer weiteren Öffentlichkeit. Der Bamberger Erzbischof, früher selber Großstadtseelsorger, kennzeichnet am berufensten die Schrift in dem Vorwort, das er ihr vorangestellt hat: „Ein erfahrener Pädagoge gibt hier der Hilfskatechetin zuverlässige Winke über die Behandlung der wichtigsten Lehren, die sie den Kindern zum Verständnis bringen soll, wie über die Art und Weise, die Schüler zur religiösen Übung und zum fruchtbaren Empfang der hl. Sakramente anzuleiten . . .“

Arendsen, Baumeister, Metzger, Seelsorghilfe durch Laiendiakonat. Drei Beiträge. kl. 8⁰ (28 S.) Graz, Paulus-Verlag.

Was in diesen Vorträgen über Seelsorgshilfe und Laiendiakonat gesagt wird, muß tiefen Eindruck auf alle jene machen, denen das religiöse Wohl ihrer Mitmenschen am Herzen liegt. Jede Not verlangt Hilfe. Die Seelsorgnot ist heute so gewachsen, daß ihr die Geistlichen nicht mehr genügen können. Hier müssen die Laien zu Hilfe kommen. Daher das Laiendiakonat. „Das weiße Kreuz“ hat sich hier große Verdienste erworben.

Waltende Vorsehung im Werden des Weißen Kreuzes. gr. 8⁰ (36 S.) Ebd.

Großes im Reiche Gottes ist immer nur mit einem gewissen Heroismus vollbracht worden. Heroismus aber hat noch immer Gegnerschaft geweckt. Darum hat das Christentum, die Kirche immer Feinde. Und alle Werke, die im Dienst und zum Wohl der Kirche geschehen, werden davon betroffen. Über allem schwebt Gottes waltende Vorsehung. Ein Werk des Heroismus scheint auch das „Weiße Krenz“ für innere Mission zu sein. Es teilt die Prüfungen des Guten im Reiche Gottes, erfreut sich aber auch in besonderem Maß der waltenden Vorsehung. Darüber berichtet die vorliegende Schrift.

P. Alois Mager (Beuron).

Ordensgeschichte

Brasse, Dr. Ernst, Geschichte der Stadt und Abtei Gladbach 1. u. 2. B. Mittelalter und Neuzeit. 8⁰ (XVI u. 483 S. und XIV u. 656 S. mit Abb.) M. Gladbach 1914 u. 1922, Fritz Kerlé.

— **Urkundenbuch** 1. Bd. Mittelalter 8⁰ (XVIII u. 376 S. mit Abb.) Ebd. 1914.

Es mehren sich die wissenschaftlichen Untersuchungen zur Geschichte einzelner Stifter und Klöster. Ihnen reiht sich die

Arbeit von B. an, die über das lokale Interesse hinausgreift und namentlich beachtenswerte Beiträge bietet zu den Themen: Kloster und Vogt, Pfarrkirche und Stift, Abtei und Stadt. Schwer ist es über das vorliegende Werk in gedrängter Kürze zu berichten. Weit ausgreifend beginnt B. mit der Urbevölkerung, Land und Leute werden geschildert und somit der Boden gekennzeichnet, in den die neue Abtei des hl. Vitus hineinverpflanzt werden soll. Die vielumstrittene Gründungsgeschichte wird mit Recht als historische Quelle für die Anfangszeit des Klosters abgelehnt. Gladbachs Blütezeit unter den Grafen v. Kessel, dann seine schwierige Lage unter den Grafen v. Jülich (bis 1423) und die Reformversuche unter den Herzögen von Jülich (bis 1423) und die Reformversuche unter den Herzögen von Jülich-Berg (1423—1511) werden mit sicheren Strichen gezeichnet. Dabei verfehlt der Verfasser nicht, immer wieder auch das innere Leben, die Wirtschaft und Verwaltung in seinen Betrachtungskreis hineinzuziehen. Mit einer Geschichte der Stadt Gladbach bis 1511 schließt der erste Band. Was die Abtei durchmachen mußte unter den Herzögen von Jülich-Kleve-Berg und unter den Wittelsbachern bis endlich die Franzosenherrschaft ihr den Untergang brachte, wird im zweiten Band geboten. Anknüpfend an die Vereinigung von Jülich-Berg mit Kleve-Mark findet die Geschichte der Stadt bis zur neuesten Zeit ihre Fortsetzung. Der erste Band des Urkundenbuches bietet das Quellenmaterial bis 1509.

Es ist eine tüchtige Arbeit, die sich allen einschlägigen Fragen zuwendet. Unbedingt wird der Fleiß des Verfassers der Anerkennung versichert sein können: er hat eine große Menge von Material, Quellen usw. gewertet. Zwei kleine Bemerkungen seien gestattet. Zur Regierung des Abtes Petrus Knorr (1703—1725) ist nachzutragen, daß er am 4. Oktober 1707 den S. Benedikt- und S. Scholastika-Altar konsekrierte, in den Altar die Reliquien der hl. Dorothea einschloß und die dabei üblichen Ablässe bewilligte. Die von Abt Petrus eigenhändig geschriebene Konsekrationsurkunde befindet sich in der Bibliothek von Maria-Laach. Im Urkundenbuch hat sich der Verfasser durch die abweichende Jahresangabe der Urkunde des Erzbischofs Arnold I. von Köln in den verschiedenen Urkundenbüchern (Beyer, Mittelrh. Urk.-Buch u. Knipping, Regesten der Kölner Erzbischöfe) verleiten lassen, aus einer Urkunde zwei zu machen. Es ist S. 13 u. 27 dieselbe Urkunde wie n. 29 und zwar ist 1146 das richtige Datum. Vielleicht läßt sich dies Mißverständnis im zweiten Band richtig stellen.

P. Paulus Volk (Maria-Laach).

Philosophie

Switalski, Dr. W., Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen. 1. und 2. Teil. [Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. 1. Bd. 1. u. 2. Heft] gr. 8° (136 und 164 S.) Münster 1923, Aschendorff. Grpr. M. 5.50; geb. M. 8.—

Die Ungunst der Zeit verhindert es immer noch, daß die Albertus-Magnus-Akademie in Köln, die von den deutschen Bischöfen unter Billigung und Förderung des heiligen Stuhles zur Pflege einer im katholischen Glaubensbewußtsein verankerten Philosophie gegründet wurde, ihre Vorlesungen eröffnet. Dafür ist sie bereits mit „Veröffentlichungen" hervorgetreten. In den beiden ersten Heften legt der Direktor der neuen Akademie, der bekannte Braunsberger Philosoph, Aufsätze und Vorträge, die alle mehr oder weniger das Erkenntnisproblem behandeln, systematisch gesammelt der Öffentlichkeit vor. Mit der dem Verfasser eigenen Gründlichkeit und wohlwollenden Sachlichkeit wird zu den aktuellsten Fragen der Erkenntnistheorie Stellung genommen. Der Pragmatismus James, die Als-ob-Philosophie Vaihingers, die Psychologie der Greuelaussagen finden im ersten Heft interessante Wertung. Originell und anregend ist die Abhandlung über „die erkenntnistheoretische Bedeutung des Zitates". Aus dem zweiten Heft heben wir als besonders bemerkenswert den Vortrag „Wesensschau und Gotteserkenntnis" hervor. Ich weiß nicht, ob die Leitgedanken Schelers, wie sie in seinem „Vom Ewigen im Menschen" ausgeprägt sind, je so tief

erfaßt, so fein analysiert und sachlich so unvoreingenommen gewürdigt worden sind, wie es hier vom Verfasser geschieht. Er anerkennt, wo es anzuerkennen gibt, weist aber auch bestimmt ab, was sich vor dem begriffsbildenden und schlußfolgernden Denken nicht halten läßt. Wie weit und wie tief der Verfasser selber schaut, dafür nur zwei Belege, die mir erkenntnistheoretisch von grundsätzlicher Bedeutung scheinen: Er nimmt ein Grundstreben des zum Bewußtsein erwachenden Geistes auf Gott hin als Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter an. Ferner tritt er ein für den ursprünglich intuitiven Charakter allen geistigen Erkennens.

Odenwald, Theodor: Das Religionsproblem bei Nietzsche. gr. 8° (IV u. 88 S.) Leipzig 1922, Hinrichs.

Wir haben hier eine nach Inhalt und Methode gleich gediegene Schrift vor uns. Sie behandelt einen Gegenstand, der gerade heute erhöhtes Interesse heischt: Die Stellung Nietzsches zur Religion. Es ist dem Verfasser gelungen, was sonst nur selten gelingt, nämlich Nietzsche ohne Voreingenommenheit weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin gegenüberzutreten. Meines Erachtens hat er Nietzsche einmal wirklich objektiv erfaßt. Diese Tatsache verleiht dem Buch einen nicht geringen Wert.

Es ist eine treffliche Charakteristik des Dichter-Philosophen, wenn gesagt wird: „Als Denker will Nietzsche die Religion, besonders die christliche, vernichten, als Prophet und Dichter eine neue Religion an Stelle der alten, veralteten setzen" (3). Beachtenswert sind die Ausführungen über die Methoden in der Religionsphilosophie. Der Verfasser gibt der religionspsychologischen Methode den Vorzug, weil sie die eigene religiöse Erfahrung und das geschichtlich-religiöse Leben, die beiden Ausgangspunkte, die zur Wesensbestimmung der Religion führen, berücksichtige. Er findet das Wesen der Religion in den beiden Grundgefühlen der Sehnsucht und der Geborgenheit, von denen das erstere verpflichtet, beseligt das letztere. Beide sind miteinander verbunden in der Abhängigkeit von einem und demselben Objekt. Mit straffer Logik und vorbildlicher Klarheit werden die Haupttriebkräfte der Religion Nietzsches aufgezeigt: Die Welttotalität hat Sinn und Zweck, aber nicht den, welcher bisher als solcher galt. Er will einen ganz neuen Zweck setzen aus der dionysischen Geistigkeit heraus. Damit das Neue gesetzt werden kann, muß das Alte zerschlagen werden. Drang zur Einheit, Jasagen zum Leben in all seinen Erscheinungsformen sind die beiden Quellen, aus denen die neue Religion strömt. Mit feiner Einfühlung zeigt Odenwald, wie in Nietzsche Töne mitschwingen, die seine Dionysische Religion durchbrechen und an echte Religiosität anklingen. Die neue Religion kann nur im Kampf mit dem Christentum durchgeführt werden. Ihm gilt Nietzsches glühender Haß. Den tiefen Psychologen verrät die Art und Weise, wie der Verfasser dartut, daß Nietzsche das Christentum in seinem Wesen überhaupt nicht kannte. Nur weil die christliche Religion die Züchtung des Übermenschen nicht begünstigt, deshalb wird es ohne jede weitere Prüfung abgelehnt. Trefflich legt O. das Neue in Nietzsches Religion dar: den Gedanken von der ewigen Wiederkunft und dem Übermenschen. Diese beiden Motive aber können sich nicht zu wahrer Religion entwickeln. Es sind nur Ansätze. Noch tiefer dringt die feine psychologische Analyse. Nietzsche kennt das Gebet als Verkehr mit Gott. Damit tritt er in das Wesen der Religion ein. In Nietzsche lebt eine Doppelseele. Gegenüber der bisher geltenden Auffassung, daß Nietzsche das Christentum wegen seiner vermeintlichen Kulturverneinung vor allem und dann erst wegen seiner Metaphysikbetonung ablehnte, vertritt Odenwald mit überzeugenden Gründen die Meinung, Nietzsche sei an erster Stelle Antimetaphysiker. Und weil Nietzsche Religion und Metaphysik schlechthin einander gleichsetzt, kommt er zu seiner Ablehnung des Christentums.

Die Arbeit Odenwalds ist ein nicht unwichtiger Beitrag zur Religionsphilosophie überhaupt. Sie könnte vorbildlich für ähnliche monographische Darstellungen wirken.

P. Alois Mager (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Erinnerungen an Corveys Elfhundertjahrfeier.

Es war der 18. Juni 1922. Ein Sonntag so voll Sonne und Licht, wie man ihn zur Jubelfeier der alten Weserabtei nur wünschen konnte. Ein klarer, wolkenloser Himmel blaute über dem weiten Tal. So mag es auch gewesen sein, als Hoffmann v. Fallersleben, der Bibliothekar des Herzogs von Ratibor und Corvey vor fünfzig Jahren die Zeilen niederschrieb:

Wie schön auf den Bergen, wie schön in dem Tal!
O, Corvey, dich grüß' ich viel tausendmal:
Ich schau in dein freundliches Angesicht,
Dein Auge so blau wie Vergißmeinnicht.
Die Freude, sie schlüpft in das Herz mir hinein,
Als wollt es ewiger Frühling mir sein.
Wie ist es doch überall duftig und grün,
Die Vögel singen, die Blumen blüh'n!

Dazu festliches Geläute von Corveys verwitterten Domtürmen, das Wehen farbenfroher Fahnen und würziger Duft von frischen Eichen- und Tannenkränzen. Fröhliche Menschen wallten die Kastanienallee des Abtes Maximilian von Horrich nach Corvey hinunter. Immer neue Scharen kamen, sie alle, die einst von Corvey aus pastoriert wurden: die von Bosseborn mit Ovenhausen, die von Fürstenau und Bödexen; Amelunxen, Werden und Drenke; Blankenau mit Jakobsberg und Ottbergen; die von Bruchhausen, Stahle und Albaxen; Brenkhausen, das alte Vallis Dei frommer Klosterfrauen; endlich Lüchtringen, Godelheim und vor allen Höxter, das gleichzeitig mit Corvey aufwuchs. Gegen 9 Uhr traf Bischof Kaspar von Paderborn in Begleitung des Dechanten Görtz von Höxter und des Erbprinzen Viktor von Ratibor und Corvey ein. Am Sonnentor wurde er nach den Vorschriften des Rituale empfangen. Pfarrer Wallmeyer von Corvey begrüßte ihn als Nachfolger Badurads, des Bischofs von Paderborn, der vor elfhundert Jahren auf Einladung der Mönche ins Wesertal gekommen sei und an dieser Stelle das Kreuz aufgepflanzt habe zum Zeichen der neuen Klostergründung. Nach der Ansprache wurde der Bischof zur Kirche geleitet. Voran gingen in langer Reihe die Ministranten in ihren roten Röcklein. Es folgten die Geistlichen, wohl vierzig an der Zahl, an ihrer Spitze drei Benediktiner, dann der Bischof unter dem Baldachin, Mitglieder der herzoglichen Familie und die Fahnendeputationen der katholischen Vereine von Höxter und den Pfarreien des alten Corveyer Landes. Die Kirche war längst bis auf den letzten Platz gefüllt. Nur mit Mühe bahnte man einen Weg für den Einzug des Bischofs. Die alte Orgel, 1683 von Abt Christoph von Bellinghausen erbaut, durchbrauste das Gotteshaus. Das Ecce sacerdos magnus begrüßte den Oberhirten der Paderborner Diözese als Hohenpriester seines Volkes. Und wie lieblich klang dann in strenger Choralmelodie die Antiphon zu Ehren des Corveyer Schutzpatrons, Sankt Vitus, wozu der Bischof das Kirchengebet sang, um so Gottes Schutz und Segen durch die Fürbitte desjenigen herabzuflehen, in dessen Heiligtum er soeben eingezogen war und wo Corveys Jubelfeier jetzt durch das Pontifikalamt eröffnet wurde.

Es war wie ein Bild aus glorreicher Vergangenheit, als Bischof Kaspar, umgeben von seinen Assistenten vom Thron zum Altar hinüberging. Die alten, rotseidenen Gewänder mit dem goldgestickten Wappen Maximilians v. Horrich, des eifrigen Förderes benediktinischen Gottesdienstes in Corvey, schimmerten in der Frühsonne wie Feuer und Glut. Und dazu klangen die Worte des Introitus: Multae tribulationes iustorum — „Zahlreich sind die Leiden der Gerechten, aber aus ihnen allen errettet

sie der Herr." So ging Corveys Schutzpatron, der jugendliche Vitus, aus seinen Martern glorreich hervor: ›Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo! Es begann der neunmalige Flehruf zur heiligsten Dreifaltigkeit: Kyrie eleison, Christe eleison, und dann brauste das Gloria durch die heiligen Hallen. Ein herrlicher Lobgesang auf den Ewigen, dem die schwarzen Mönche soviele Jahrhunderte lang an dieser Stätte ihre Psalmen sangen! Es war, als ob die jubelnden Stimmen Äbte und Mönche aus ihrer stillen Gruft in der Krypta aufgeweckt hätten zum großen Dankeshymnus am Freudentag ihres Klosters; es war, als ob die lange Reihe der Heiligen im Benediktinergewande zu beiden Seiten des Chores Leben angenommen hätte: Laudamus te! Adoramus te! Gratias agimus tibi. Dank, ja tausend Dank gebührt Gott für den Segen, der von Corvey ausging.

Ruhig und würdevoll verlief die heilige Opferhandlung bis zum Schluß. Ein Pontifikalamt mit seinen zahlreichen Funktionen für Assistenten und Ministranten hätte im alten Corvey nicht würdiger verlaufen können. Das ist an erster Stelle Herrn Pfarrer Wallmeyer zu verdanken, dem lieben, treuen Wächter an der alten Heimstätte der Benediktiner. Nach dem Amt bestieg P. Konstantin v. Hohenlohe die Kanzel und feierte in seiner Predigt die Weserabtei als ein Symbol des Friedens in einer stürmisch bewegten Zeit voll Umsturz und Revolution. Mit hellen Streiflichtern beleuchtete er die gegenwärtige Zeit und zog dann die Parallele zu dem Leben und Wirken der Mönche von Alt-Corvey. Mit dem Amen der Predigt setzte die Orgel ein und die tausendköpfige Menge stimmte den alten Bittgesang zum hl. Vitus an. Bischof Kaspar bekleidete sich von neuem mit den Pontifikalgewändern und Volk und Geistlichkeit ordnete sich zur Prozession. Unter den milden Klängen des Pange lingua zog man zur Kirche hinaus. Einen solch glänzenden Umgang hat Corvey wohl seit der Zeit seiner Äbte nicht mehr gesehen. Die Prozession bewegte sich rings um die Klostermauern an der Nordseite vorbei bis zum Dreizehnlindenkreuz, wo der Anfang des Johannesevangeliums gesungen wurde. Nach dem Segen ging der Weg weiter unmittelbar an der Weser vorbei. Mächtig klangen die Volksgesänge durch Gottes freie Natur. Die Cantabona der alten Abteikirche läutete weithin durch das Tal. Die kleinen Glocken mischten sich mit ihren feinen Stimmen darein und die Weserwellen sangen ihr Lied dazu und die Lüfte trugen es über den Solling in die deutschen Lande. Wie ein mächtiges Echo rauschte es zurück aus den Wipfeln der uralten Eichen:

Lobt den Herrn ihr Wesen alle, all ihr Werke seiner Hände,
Lobt den Herrn, denn er ist mächtig, gütig ist er ohne Ende!
Lobt den Herrn ihr Menschenkinder von Geschlechte zu Geschlechte,
Vom Aufgang zum Niedergange all ihr Könige und Knechte.

Solch ein Jubel mag auch die Herzen der Mönche erfüllt haben, als sie vor elfhundert Jahren, am 26. September 822, „ihre bisherige Wohnung im Solling verließen und nach altem Benediktinerbrauch, das Kreuz an der Spitze, geführt von dem ehrwürdigen greisen Abt Adalhart, die Reliquien und Heiligtümer des Klosters tragend, unter den alten Eichen des finsteren Waldes wandelten und, Loblieder singend, der neuen Heimstätte zuwanderten". Auch damals waren die Bewohner der Gegend herbeigeeilt. Blonde Sachsenkinder mit blauen Augen kamen neugierig herbei und sahen dies seltene Schauspiel.

Von der Weser her an den Schafteichen vorbei gelangte die Prozession wieder zum Haupttor an der Westfront des Klosters. Bischof Kaspar trug nun selbst die prächtige Barockmonstranz in die Kirche zurück. Das Te Deum beschloß die seltene Feier.

Am Nachmittag fand unter den alten Eichen am Weserufer eine glänzende Festversammlung statt. Viele Tausende hatte die einzigartige Feier herbeigelockt. Wem schlägt auch nicht das Herz von hoher Freude, wenn er den Namen Corvey hört? Corvey! ein Klang, ein Zauber liegt in diesem Namen, und unser Blick wird zurückgelenkt, weit, weit durch die Jahrhunderte zu den alten heidnischen Sachsen. Denn

mit der Christianisierung des nördlichen und westlichen Deutschlands beginnt Corveys Ruhm. Die Mönche der Weserabtei waren, treu der Tradition ihres Ordens, die Träger hohen Wissens und edelster Geistesbildung. Sie waren die Lehrer ihres Volkes in den schönen Künsten wie im Landbau und nicht zuletzt mutige Glaubensboten. Was sie geleistet haben, lebt fort bis in unsere Tage. So konnte denn Professor Dr. Schreiber aus Münster zu der Versammlung also sprechen: Wir stehen hier in weihevoller, ernster Stunde, um das elfhundertjährige Jubiläum Corveys zu feiern; ein Jubiläum seltenster Art, einer Abtei, an der kein Abt mehr wirkt, eines Klosters, in dem kein Konvent mehr wandelt, einer Klosterschule, an der keine Lehrer mehr wißbegierige Sachsenkinder in Theologie und Wissenschaft einführen. Und dennoch, Corvey ist nicht lediglich etwas Vergangenes und Verklungenes; Corvey ist nicht eine Ruine und Museum, keine Geschichte und Untergang, sondern Leben und stolze Wirklichkeit, Reichtum und Inhalt. Und es ist nicht schwer, dieses Leben aufzudecken. Corvey ist zunächst ein künstlerisches Erlebnis, wenn seine beiden Türme mit der hochgezogenen Fassade weithin grüßen ins Wesertal und der Landschaft Seele, Gepräge und Mittelpunkt verleihen, wenn man die Klosterkirche betritt und die romanischen Grundformen, die gotischen Streber und die feierliche Linie des Barock still auf sich wirken läßt, wenn dann der katholische Gottesdienst mit seinem Gloria und Credo, mit seinem Sanktus und Benedictus durch die Räume zieht, dann ist Leben und Wärme, Ton und Farbe in den heiligen Hallen. Wenn weiter Mitte Juni die Vitusprozession das alte Klostergebäude umzieht und Geistlichkeit und Bewohner des alten Corveyer Stiftes sich versammeln zu eindrucksvoller Kundgebung katholischen Glaubenslebens, so ist das steter Frühling und fühlbares, sommerliches Wachstum, das immer wieder durch die altersgrauen Mauern von Corvey zieht.

Corvey ist mehr als das alte Corveyer Land, mehr als ein sächsisches Kloster; Corvey ist **das** deutsche Kloster, **die** deutsche Abtei, die jedem deutschen Katholiken ans Herz gewachsen. Hier haben große künstlerische Gestalten, Schriftsteller und Architekten gelebt. In Friedrich Wilhelm Weber hat Corvey seinen Sänger gefunden, der durch seine Dichtung zum Verständnis des deutschen Klosters viel beigetragen hat. Im Sonnenglanz liegen sie vor uns, die großen deutschen Kulturstätten: St. Gallen, Reichenau, Fulda, Corvey, Prüm, Herford.

So ist Corvey Leben und Wirklichkeit, Farbe und Ton, ein großer Anschauungsunterricht und Volkspädagogik, ein Symbol und Wahrzeichen edelster kirchlicher Kultur überhaupt. Dieses Jubiläum bedeutet nicht äußeren Festesglanz und festliche Stimmung: all die Liebe und festliche Feier, welche den alten Gotteshäusern eigen ist, das alles ist Auftakt und Vorbereitung für die tiefe Zwiesprache und Aussprache, die wir pflegen müssen. In diesem Feste spiegeln sich die großen Gedanken des Christentums. Nicht als gleichgültige Besucher und Pilger sollen wir herkommen, sondern mit den Augen des Glaubens und des Gemeinschaftsgedankens, mit Selbstbesinnung auf die Quelle unserer Kraft, was uns Deutsche groß und stark gemacht hat. Eine Jubliäumsfeier ist an sich ein seelisches Wagnis in der Zeit schwerer Finanz- und Wirtschaftskrisis. Viel Not und Sorge herrscht im Lande, ein verlorener Weltkrieg hinter uns, riesenhafte Lasten vor uns. Aber wir brauchen Feierstunden, Erhebungen der Seele. Mit Festtagsglanz in den Augen soll am Wiederaufbau des deutschen Gemütes, das an Innerlichkeit des Glaubens schwer gelitten hat, gearbeitet werden. Man muß in die Vergangenheit hineinschauen, um für die Zukunft zu lernen. Werfen wir einen Blick in die Chronik von Corvey, da sehen wir in einen Spiegel echt deutschen Wesens und Christentums. Wir wollen die Chronik aufschlagen. Sie spinnt sich durch elfhundert Jahre hin. Blutrot wie mit dem Herzblut der Sachsen geschrieben, leuchten die Anfangsbuchstaben daraus hervor, Waffenklirren und Kampfgetöse tönt uns entgegen, Franken und Sachsen ringen verzweifelt um die Oberherrschaft. Ein dreißigjähriger Krieg verwüstet und verarmt das Land, bis Karl der Große endlich den Sieg davonträgt. Damit fand das Christentum endgültig Eingang

ins Sachsenland, aber nur als Erzeugnis einer eroberungssüchtigen Politik. Um auch Herz und Vernunft zu gewinnen, brauchte es einer höheren Gewalt. Corvey brachte erst nach Karls des Großen Tode die volle Versöhnung durch Belehrung und Aufklärung. Corvey hat die große Völkerversöhnung zwischen Franken und Sachsen im Christentum zustande gebracht. Im Christenglauben, schreibt der Mönch Widukind, der Geschichtsschreiber seiner Heimat, sind Franken und Sachsen Brüder und gleichsam ein Volk geworden. Corvey wurde das Wahrzeichen der Völkerversöhnung. Das Ziel seiner Gründung hat es herrlich erreicht.

Nun schilderte der Redner die mühsame Gründung Corveys und seine ersten Anfänge, wie damit ein hoher kultureller Frühling ins Wesertal einzog und Corvey Mittelpunkt äußerer und innerer Kulturarbeit wurde. Die geistigen Fäden spinnen sich hinüber nach Fischbeck, Kemnade und Bursfeld; dann schon seit den ältesten Zeiten nach Herford, wo das Nonnenstift stets seinen Propst von Corvey erhielt, nach Iburg und Meppen, ja bis zum Pantaleonskloster in Köln; anderseits nach Gröningen im Hochstift Halberstadt und Pegau bei Merseburg. Das Christentum kennt eben keinen Stillstand. Immer ist es auf Eroberung aus. Christentum bedeutet Wachstum. Wohin immer Kultur und Zivilisation vordringt, da war es Christi Missionsbefehl, der so herrlich sich auswirkte. Zunächst hat das Wesertal und seine Bewohner die Segnungen des Christentums erfahren. Aber weiter und weiter zog Corvey seine Kreise bis hinauf nach Schleswig, Dänemark und Schweden. Redner kam auf den hl. Ansgar und seine Missionsgefährten zu sprechen und fuhr dann fort: „Diese äußere glanzvolle Wirksamkeit der Corveyer Mönche ging aus innerer Kraftquelle hervor. Es herrschte ein ernstes, stilles Streben im Weserkloster, ein tiefinnerliches Christentum. Beweis dafür liefert die herrlichste und beste Dichtung christlicher Poesie in jener Zeit, „Der Heliand", eine poetische Erzählung des Heilandslebens nach den vier Evangelien. Was da geschildert wird, ist nicht bloß Angelerntes, nicht bloß künstlerisches Empfinden, es ist ein Erlebnis, es ist tief Geglaubtes. Die Regel des hl. Benedikt, dieses unsterbliche Dokument für ein menschlich-sittliches Streben, hat sich ausgewirkt im einzelnen sowohl, wie durch die herrlichen grundlegenden Gedanken der Bruderliebe, Opfergesinnung, Autorität und Dienst am Nächsten in den gesellschaftlichen Beziehungen ganzer Völker. Auf ihr beruht die glänzende Harmonie inneren Seelenlebens und äußerer Tätigkeit der Mönche. Das Benediktinerkloster bildet einen Mikrokosmos für sich mit einem Reichtum von Formen und Beziehungen, welche die Mönche als Meister der Organisation erkennen lassen. So hatte das Kloster neben Pfarrei und Bistum festen Stand." — Der Schluß dieser Rede klang aus auf denjenigen, der Corveys lebenspendende Sonne und Kraftquelle war: Jesus Christus gestern und heute, er auch in Ewigkeit!

Ja! Christus war den Corveyer Mönchen Heerführer und König, er, das Urbild jeglicher Heiligkeit, ihnen Vorbild in ihrem Ordensleben. Gab es auch Zeiten, wo es mit dem Streben nach Vollkommenheit bedenklich aussah, so fanden sich doch immer wieder regeltreue Mönche, die die Ordenszucht zum ersten Eifer zurückbrachten. Auch das schlechte Beispiel unwürdiger Äbte vermochte den guten Geist nie dauernd zu erschüttern. Wenn das monastische und wirtschaftliche Leben nach dem dreißigjährigen Kriege nie mehr recht zur Blüte kam, so trugen daran der Mangel an Berufen und die Zeitläufe nicht wenig Schuld. Corvey war in der Tat das, was der hl. Vater Benediktus von seinen Klöstern verlangt, eine Schule für den Dienst des Herrn. Fast tausend Jahre hat die Regel Sankt Benedikts Mönche in Corvey herangebildet, Männer, die das Wort ihres Gesetzgebers im Prolog zu seiner Regel in sich verkörperten: Christus, dem wahren König, Kriegsdienste leisteten, auf den eigenen Willen verzichteten und die so starken und herrlichen Waffen des Gehorsams aufgriffen. Das zeigte P. Corbinian Wirz aus Siegburg als zweiter Redner in glänzender Sprache. Ausgehend von dem Gedanken, daß Gott der Ewige alle Zeiten und Jahrhunderte überdauere, wies er hin auf den verborgenen Christus im Taber-

nakel der Corveyer Klosterkirche, um den sich als kraftspendenden Mittelpunkt das ganze Leben der Mönche gedreht habe und der auch heute noch nach elfhundert Jahren dort wohne: Andere Zeiten, andere Menschen, andere Menschen, andere Götter:

Einer bleibt, der Ewigstille, unentwegt vom Zeitenwetter.

Redner entwarf mit seiner hinreißenden Darstellungsgabe ein herrliches Bild von dem Innenleben eines Benediktinerklosters, das in der heiligen Liturgie seinen Höhepunkt findet. Die drei Abtsstäbe, die Corveys rot-goldenen Wappenschild übertragen, waren Anhaltspunkte der dreiteiligen Rede. Auf den ersten hölzernen Stab könne man das Wort schreiben, das von jeher den Orden Sankt Benedikts gekennzeichnet habe: Ora et labora. Der zweite silberne Stab trage die Aufschrift: Ut in omnibus glorificetur Deus, als Ziel und Endzweck aller monastischen Tätigkeit. Und auf dem dritten, goldenen Stabe leuchte uns das Wörtlein Pax-Friede entgegen. Dieser Friede quelle hervor aus dem Leben mit Gott und für Gott als liebliche Belohnung für treu erfüllte Pflichten. So seien die Mönche Träger des reinsten Gottesfriedens für sich und andere.

Als dritter Redner sprach Bischof Kaspar von Paderborn. Seine Rede war getragen von dem Gedanken, daß das Christentum nur dann festen Fuß fassen könne und nur dann Bestand haben werde, wenn es gegründet sei auf überzeugungstreuem Glauben des einzelnen, wie es bei Corveys Mönchen der Fall gewesen sei. Die Grundlage und Wurzel der segensreichen Wirksamkeit des Klosters, so zitierte er aus dem Vorwort zur Festschrift, war die Heiligkeit seiner Bewohner und der Herd des Gebetes, dessen Flammen ununterbrochen emporloderten als ein immerwährendes Opfer vor dem Herrn. Das aber fehle in unserer Zeit, ein innerliches Leben der einzelnen Gläubigen, ein Gebetsleben. Anknüpfend an die Erziehung aus der Familie heraus, kam der hochwürdigste Herr auf die konfessionelle Schule zu sprechen mit Hinweis auf Corveys blühende Klosterschule. Mit heller Begeisterung wurden seine Worte aufgenommen, die er für die Kinder sprach. Brausende Zurufe zeigten das Verständnis für die hohe Bedeutung der katholischen Schule und mächtig wogte der tausendstimmige Gesang durchs Wesertal: Fest soll mein Taufbund immer stehen, ich will die Kirche hören! Da zeigte es sich, daß die Bewohner des Corveyer Landes fest stehen zu dem Glauben ihrer Väter. — So feierte Corvey seinen elfhundertjährigen Geburtstag. Die Vergangenheit wurde vor dem Geistesauge lebhafte Gegenwart, jene glanzvollen Tage, wo noch die schwarzen Mönche dort lebten und wirkten: Frommer Mönche leises Walten im Konvent zu Dreizehnlinden, Sanft bemüht, durch Lieb und Lehre Trotz und Wahn zu überwinden. Ihre Hymnen, gottesfrohe, die bei Tag und Nacht erklangen, die den Sieg des Christenkreuzes jubelnd in die Berge sangen. Und darin des Waldes Rauschen und dazu der Brandung Stöhnen: Alles will zu einem Liede dumpf und hell zusammentönen. Möchte dieses Jubellied, dieser Festhymnus weiterklingen durch die deutschen Gaue und es allen laut verkünden, was Corvey unserem Vaterlande gewesen ist. Möchte dieser Hochgesang werden zum Gottesgesang, den wieder Benediktinermönche dem Ewigen in Corveys Mauern singen Tag für Tag.

Einen äußeren Ausdruck fand der Kreuzessieg, den Corvey über das germanische Heidentum errungen hat, als im Februar dieses Jahres das Dreizehnlindenkreuz einen neuen Korpus erhielt. Abt Kaspar von Böselager ließ 1750 das Kreuz an der Weser errichten. Der Kruzifixus wurde in späteren Jahren von ruchloser Hand herabgerissen und in die Weser versenkt. Da geht nun die Sage, wenn er wieder aufgefunden wird, kehren auch die Mönche in ihre Abtei zurück. Gebe es Gott! Allen aber, die am schlichten Sandsteinkreuz unter den uralten Linden vorübergehen, möge der göttliche Dulder von Golgatha tiefen Frieden ins Herz senken! Ihr Menschenkinder unserer Tage schauet auf zu ihm:

Denn von seiner Dornenkrone geht ein wunderbares Scheinen durch die Welt, das alle Völker muß durchleuchten, muß vereinen! P. Leander Haase (Ettal).

Zu unserem Bilde.

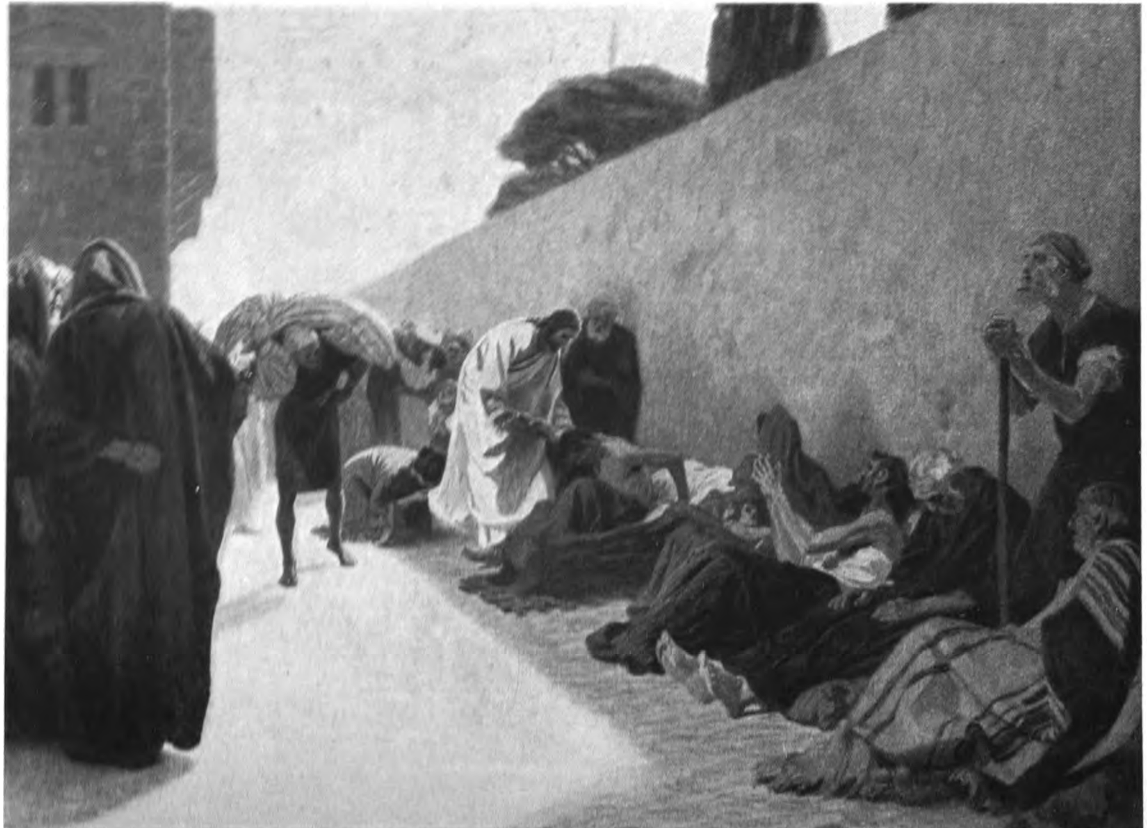
Von Bildern wie unserer Beilage geht ein starker Einfluß auf einen aus: sie ziehen an und beruhigen zugleich. Man wird nicht leicht satt vor ihnen. Es gibt immer wieder etwas daran zu sehen; man denkt eigentlich gar nicht an den, der zu uns spricht, sondern nur an das, was er zu uns spricht. Es ist, wie Alban Stolz einmal sagt: „Das frömmere Volk fragt nichts nach schön gemalten Bildern, kniet aber mit großer Andacht vor einem Muttergottesbilde, das braun oder schwarz im Gesicht ist, oder vor einem gar unschönen, traurigen Kruzifix; denn es sucht im Bild kein Porträt der himmlischen Person, sondern nur ein Denk- oder Erinnerungszeichen an dieselbe." Es solle ja auch das religiöse Bild überhaupt nur „wie ein geschriebener Name an die heilige Person in dem Himmel erinnern"; wenn es aber die Aufmerksamkeit statt dessen auf sich lenke, so wirke es eher „wie eine Leimrute, woran der Geist haften bleibt, statt der Bestimmung gemäß sich zum Himmel zu erheben". Hier wird diese „Erhebung in den Himmel" dem Geiste doppelt leicht gemacht, weil der dargestellte Gegenstand sie von selber mit sich bringt.

Da liegt die heilige Jungfrau auf dem Paradebett. Die Apostel zu Häupten, wehklagend, betend, inzensierend. Zu Füßen, als schöner Gegensatz, in straffer Ordnung und unverholenem, wenngleich verhaltenem Staunen und Jubeln die Heerschar der Himmlischen. In ihrer Mitte, in lichter Wolke, Christus, die Seele seiner Mutter wie eine kleine Jungfrau in seinen Armen tragend. Flammende Cherubim umgeben ihn und feurige Seraphim. Die Wolken im Hintergrunde, auf denen die Apostel von allen Enden der Welt, dem Wunsch der Mutter Jesu gemäß, mit Windeseile herbeikommen, erinnern deutlich an die Legende. Mehr aber noch erinnern an den apokryphen „Transitus" die Gestalt des Juden „Jechonias" oder „Ruben" an der Bahre. Er hatte sie umstoßen und den heiligen Leichnam auf den Boden werfen, ja mit den gleichfalls aufgeregten Juden verbrennen wollen. Da traf ihn die Strafe des Herrn. Er kam nicht mehr los von der Bahre und seine Hände verdorrten ihm unter unsagbaren Schmerzen. Die Szene zeigt den Augenblick der Befreiung, wo er auf Petri Geheiß die Füße Mariens küßt und spricht: „Ich glaube an Gott und Gottes Sohn Jesus Christus, den diese trug, und glaube alles, was mir Petrus, der Apostel Gottes gesagt hat."

In der Höhe aber sieht man, was an dem Grabe geschah: Mit der Seele vereint wird nun auch der Leib der seligsten Jungfrau zum Himmel erhoben. Engel tragen ihn zur Höhe und öffnen ihm die Pforten des Paradieses und hinterlassen uns die Sehnsucht eigener seliger Verklärung.

„Deren Aufnahme heute in der ganzen Welt feierlich begangen wird, sie laßt uns unaufhörlich anflehen, daß sie unser eingedenk sei im Himmel bei ihrem liebsten Sohne, dem Ehre ist und Herrlichkeit durch endlos alle Ewigkeit. Amen." (Transitus A, Tischendorf). „Selig, ja selig bist du, Jungfrau Maria, und allen Lobes überaus wert; denn aus dir ging hervor die Sonne der Gerechtigkeit, Christus unser Gott. Bitte für das Volk, fürspreche für die Priesterschaft, tritt ein für das fromme Frauengeschlecht. Laß alle deinen Beistand erfahren, die deine heilige Auffahrt feiern; denn aus dir ging hervor die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste; denn aus dir ging hervor, die Sonne der Gerechtigkeit, Christus unser Gott." St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Gebhard Fugel: Christus, die Kranken heilend.

Religion und Kirche.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Religion ist etwas, was in den tiefsten und innersten Wesenskern des Menschen hineingreift. Sie ist schlechthinige Abhängigkeit des ganzen Menschen von Gott und selbstlose Hingabe an ihn. Aber nicht die Abhängigkeit an sich macht die Religion aus. Sonst hätte auch die vernunft- und leblose Schöpfung Religion. Das Innewerden, Bejahen dieser Abhängigkeit, das dem Menschen nur insofern er Geist ist, eignet, darf bloß Religion genannt werden. Je innerlicher, geistiger, persönlicher der Mensch wird, um so machtvoller entfaltet sich die Religion. Das Schwergewicht des alten heidnischen Menschen lag in der Außenwelt und in der Gemeinschaft und nicht im eigenen Selbst. Erst Christus hat den Menschen den Wert des eigenen Selbst, der Seele, der Persönlichkeit kennen gelehrt. Das Christentum wendet sich zunächst und unmittelbar an die Einzelseele. In sie hinein senkt sie ihre Anker. Weil aber die Religion das innerste Wesen der Menschen erfaßt, der Mensch aber seiner Natur nach nicht Einzelwesen, sondern ein organischer Teil der ganzen Menschheit ist, deshalb kann Religion nicht eine Erscheinung der Einzelseele bleiben. Sie ist wesentlich Gemeinschaftssache. Erst in der Gemeinschaft, in gegenseitiger Wechselwirkung mit anderen kann der Mensch sein Inneres, seine Persönlichkeit ganz zur Entfaltung bringen. Auch religiös kann der Einzelmensch zur Vollendung nur in der Gemeinschaft gelangen. Die Religion, die Christus der Welt brachte, wandte sich zwar zunächst an die Einzelseele, aber nur um durch ihre Umwandlung sie zu einem vollwertigen Gemeinschaftsglied zu machen. Wie einzelne Körperteile nur im Zusammengefügtsein zu einem Organismus belebt und beseelt sein können, so strömt die Religion der Einzelseele nur durch die Gemeinschaft zu. In der Gemeinschaft wird der Mensch mehr als er als Einzelwesen ist. Denn die Gemeinschaft bedeutet nicht bloß das Aneinanderreihen von Einzelgliedern. Sie ist mehr. Sie ist aber nichts außer den sie bildenden Einzelmenschen. Darum wächst der Einzelmensch in der Gemeinschaft über sich selber hinaus. Religion der Gemeinschaft ist mehr als die bloße Summe der Religiösität der Einzelseelen. Und doch hat die Gemeinschaft nur Religion insofern die Einzelseelen Religion haben. Darum wächst der religiöse Mensch in der religiösen Gemeinschaft über sich selber hinaus. Er bedeutet mehr in der Gemeinschaft als in der religiösen Vereinsamung und Absonderung. Wenn dies schon von jeder Religion an sich gilt, so erst recht von der einzig wahren Religion, der Lehre Jesu Christi.

Die Tatsache, daß die Religion vor allem Gemeinschaftssache ist, war in der antik-heidnischen Welt eine so zwingende Selbstverständlichkeit, daß in der Lehrverkündigung Jesu dies nicht so ausdrücklich betont zu werden brauchte, wie das andere Moment, daß Religion nur dort sich entfalten könne, wo sie tief aus geistiger Persönlichkeit des Einzelmenschen herauswachse. Die Religion wollte den Menschen zu einer Höhe emporheben, zu der er aus eigener Kraft niemals gekommen wäre. Sie ist etwas, was überhaupt jede geschaffene Natur übersteigt. Sie ist übernatürlich. Obwohl übernatürlich, ändert aber die christliche Religion die Naturgesetzlichkeit des Menschenwesens nicht. Die chemischen, biologischen, physiologischen und psychologischen Gesetze gelten im Christen ebenso wie im Nichtchristen. So hebt die christliche Religion als Gemeinschaftsphänomen die natürlichen Gesetze nicht auf, nach denen sich die Einzelmenschen zur Gemeinschaft zusammenschließen. In der christlichen Gemeinschaft wirken dieselben Gesetze, wie in jeder natürlichen Gemeinschaft. Und doch ist der Christ ein übernatürliches Wesen und die christliche Gemeinde eine übernatürliche Gemeinschaft, weil die wirkende Kraft in ihnen etwas Übernatürliches ist. Es ist von allergrößter Wichtigkeit, daß wir uns klar sind über die Art und Weise des Übernatürlichen. Es müßten sonst in den Fragen, die wir hier behandeln, fortwährend Mißverständnisse entstehen. Lassen Sie mich ein Beispiel gebrauchen, das ziemlich genau veranschaulicht, wie das Verhältnis von Natur und Übernatur zu denken ist. Ernährung und Wachstum einer Pflanze vollzieht sich in denselben chemischen Vorgängen, die wir im Mineralreich kennen. Es sind dieselben chemischen Elemente, die nach denselben Gesetzen sich verbinden, wie die chemischen Elemente der Mineralwelt. Und doch ist in der Pflanze eine Kraft tätig, die über die Natur der bloßen Mineralwelt hinausgeht. Es ist eine seelische Kraft, die in der Pflanze die chemischen Vorgänge lenkt und zusammenhält. So werden die chemischen Vorgänge hier in eine höhere Seinsordnung erhoben, werden sozusagen übernatürlich. So wirkt in der Lehre Jesu eine Kraft, die die Einzelseele sowohl als die Gemeinschaft in eine höhere Seinsordnung hinaufhebt, ins Übernatürliche d. h. in das, was schlechthin über jeder geschaffenen Natur liegt. Und wenn wir uns fragen, welches diese Kraft sei, so kann ich nur sagen: es ist die Liebe, die Christus der Welt geoffenbart und gebracht hat, die Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. In der antiken heidnischen Welt stand der Einzelmensch nicht in sich selbst, er ging in der Gemeinschaft auf. Die Gemeinschaft war das Bleibende, Ewige, die Einzelmenschen das Zufällige, Vergängliche.

Die antike Gemeinschaft beruhte auf der Gemeinsamkeit der Abstammung, des Blutes. Die ursprünglichen Stämme waren auch gemeinsamer Abstammung. Später ging die wirkliche Blutsverwandtschaft in eine fiktive über. Die Grundeinstellung aber blieb immer dieselbe: Gemeinschaft der Menschen nach der Naturseite, nicht nach der Seelenseite hin. Entweder leitete der Stamm seinen Ursprung von einem Gott her, oder er machte den Urahnen zu einem Gott. So wurde jede Gemeinschaftsbetätigung zum Gottesdienst. Die λειτουργία, die Liturgie, war Gemeindedienst und Gottesdienst. Das Bewußtsein von der gemeinsamen Abstammung und der äußere Ausdruck derselben war die Religion. Es waren bestimmte Tage, wo die Gemeinsamkeit der Abstammung besonders feierlich zum Ausdruck kam. Bei gemeinsamen Mahlzeiten wurde die Blutsverwandtschaft erneuert. Das Opfertier versinnbildete die gemeinsame Gottheit, den Stammvater. Indem sie vom selben Fleisch aßen, wurde die Gemeinsamkeit der Abstammung erneuert. Dieselbe Bedeutung, wenn auch in höherer vergeistigter Weise, hat das Paschamahl bei den Juden. Als sie daran waren, als Volk, als Gemeinschaft zugrunde zu gehen, rettete sie Jahve. So wurde Jahve zum Stammesgott, dem sie von neuem ihr Dasein verdankten. Daran sollten die Juden immer erinnert werden, und zwar in einer Weise, die der damaligen Zeit so ganz entsprach: durch ein gemeinsames Mahl, das Mahl des Osterlammes. Zunächst war es eine Erinnerung an die Wiedergeburt als Volk bei der Befreiung aus Ägypten. In späteren Zeiten trat dann immer mehr die Messiasidee in den Vordergrund. Ein König, ein Gottkönig sollte kommen, der sie zur großen Nation machen würde, der alle anderen Völker dienen sollten. Die Juden, selbst die Jünger Jesu waren ganz in die heidnischen Anschauungen verstrickt. Das Letzte und Höchste war: ewiger Bestand als Gemeinschaft, absolute Vorherrschaft über alle anderen Völker. Letztes Ziel des Einzelmenschen war, ein Teil dieser Gemeinschaft zu sein, in ihrem ewigen Bestand Unsterblichkeit zu besitzen.

In diese eigenartige Welt der Anschauungen und Auffassungen trat Christus mit seiner Offenbarung. Er knüpfte an die Erwartungen und Gedanken der Juden an. Er wollte das Himmelreich begründen. Es war aber nicht die Gemeinschaft, die auf gemeinsamer leiblicher Abstammung, auf wirklicher oder fiktiver Blutsverwandtschaft beruhte. Es war nicht die Gemeinschaft, in der die Einzelmenschen wie Akzidentien in ihrer Substanz Sein und Bestand haben. Sie war gerade das Gegenteil. Wohl war das Himmelreich eine Gemeinschaft, aber eine Gemeinschaft ganz neuer Art. Sie sollte in den Seelen der Einzel-

menschen in den selbständigen, zu vollen Persönlichkeiten gereiften Menschen erstehen. Nicht Gemeinsamkeit des Fleisches und Blutes, sondern Gemeinsamkeit geistiger Erneuerung, das war das Himmelreich. Der Heiland wendet sich an das Geistige, Persönliche in den Menschen. Darum ist allererste Voraussetzung der neuen Gemeinschaft die Verselbständigung d. h. Vergeistigung des Einzelmenschen, der in seiner Geistigkeit eine von der Gemeinschaft im antiken Sinn unabhängige Eigenart hat. Ewigkeit und Unsterblichkeit sichert nicht die Gemeinschaft, sondern dies eigenste, innerste Wesen der geistigen Seele. Die ewige Dauer der Gemeinschaft, des Himmelreiches, hat ihre Wurzel vielmehr in der geistigen Persönlichkeit der Einzelmenschen. Die Lehre Christi bedeutet eine vollständige Umkehrung der heidnischen Weltanschauung. Nicht besser könnte daher die Lehre Jesu zusammengefaßt werden, als es das Matthäusevangelium tut: Μετανοεῖτε, kehret um, denket um; denn das Himmelreich ist nahe. Auch Christus knüpfte an den Gedanken der gemeinsamen Abstammung an. Die Menschen, die sein Reich bilden, sollen, müssen wiedergeboren werden. Wie ein Wesen die menschliche Natur durch Geburt hat und so Glied der menschlichen Gesellschaft wird, so geht in der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geist, von der der Heiland mit Nikodemus spricht, eine Umwandlung in der Seele vor sich, die dem geistigen Menschen eine neue Prägung gibt und ihn zur unmittelbaren Aufnahme des göttlichen Lebens, zur Anteilnahme an der göttlichen Natur, nämlich zur Aufnahme der göttlichen Liebe befähigt. Das ist ein Vorgang, der sich in der geistigen Seele vollzieht. Wie der Mensch seinem Leib nach von den Eltern abstammt, das leibliche Leben der Eltern auf das Kind übergeht, so strömt das göttliche Leben, das Liebe und Geist ist, der Hl. Geist, über in den Geist des Menschen. Wie einst Gott in den aus Lehm gebildeten Adam den Odem des Lebens hauchte und ihn zum lebendigen Menschen machte, so haucht er hier in der Wiedergeburt seinen eigenen Lebenshauch, den Hl. Geist, in den Geist des Menschen und teilt ihm so ein Leben mit, das unabhängig ist vom Leib, von den Dingen der Außenwelt. So entsteht eine gänzlich neue Wertung des Menschen. Nicht leibliche Abstammung und zeitliche Glücksgüter bedingen den Menschenwert, sondern seine geistige Natur, die allein befähigt zur Aufnahme jenes göttlichen Lebens. Durch die Wiedergeburt sind alle Menschen gleich. Es gibt keine Sklaven, Barbaren, unterworfene Völker mehr. Je weniger einer in leibliche Bedürfnisse und in Dinge der Außenwelt, in Hab und Gut verstrickt ist, um so freier kann er geistig an sich sein, um

so tiefgreifender wird die geistige Wiedergeburt sein. Also auch hier eine Umkehrung der bisherigen Werte. Die neue Wesens- und Geistesprägung, die in der geistigen Wiedergeburt sich vollzieht, nennt die Theologie „unauslöschlichen Taufcharakter". Damit ist die Grundlage für die neue Gemeinschaft, das Reich Gottes, das Christus begründete, gegeben.

Obwohl ganz neue Grundsätze und Grundkräfte die neue Gemeinschaft bilden, so schließt Christus doch an die natürlich bestehenden Gemeinschaftsformen an. Die Keimzelle der natürlichen Gemeinschaft ist die Familie. In der Familie wurde bei den Juden zunächst das Paschalamm, das Symbol der Zugehörigkeit zum Volke Gottes, gegessen. Später als das Volk im gelobten Lande seßhaft wurde und sich immer mehr zu einem Nationalstaat auswuchs, fand die eigentliche Feier an der Zentralkultstätte, im Tempel zu Jerusalem statt. Jesus sammelte um sich seine Jünger, die Urfamilie und Keimzelle der christlichen Gemeinschaft. Mit ihnen feierte er das Paschamahl. Sie genossen das Fleisch und Blut des wirklichen, nicht bloß fiktiven Gottes, von dem sie ihre übernatürliche Abstammung herleiteten. Das Leben, das diese Abstammung vermittelt, ist die Liebe. Und in dieser Liebe mußte der Gottmensch bis an die äußersten Grenzen gehen. Durch diese gottmenschliche Liebe wurde Christus auch seiner Menschheit nach zum neuen Adam, zum neuen Stammvater, zum Herrscher und König des Himmelreiches. Im Reich der Liebe aber ist Herrschen Dienen. Befehlen aber ist nicht von anderen fordern, sondern sich für andere opfern. Und Christus hat sich ganz hingegeben, sein Leben geopfert. Darum ist das Abendmahl, die Eucharistie, die Grundlage der christlichen Einheit und Gemeinschaft. Die Liebe und der Opfertod Christi, die Wiederholung der Eucharistie ist und bleibt der Wesensausdruck, die Erinnerung an die organische Zusammengehörigkeit der Familie, der Gemeinschaft Christi, des Himmelreiches. Der hl. Thomas sagt daher so überaus wahr und tief von dem Geheimnis der Eucharistie: Res autem huius sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus (S. th. 73, 3 c.): „Gegenstand dieses Sakramentes ist die Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil gibt." Die Eucharistiefeier, Opferhandlung mit Kommunion, das ist der Gemeindedienst der christlichen Gemeinde, die Liturgie schlechthin. Messe und Kommunion sind ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaftshandlungen, nicht Ausdruck der Privatfrömmigkeit.

Die kleine Familie um Christus im Abendmahlsaal sollte zu einem Stamm, zu einer Nation sich erweitern, die alle Menschen und Völker umspannt. Im Heidentum blieb der Stammvater, die Stammesgott-

heit, immer die unsichtbare Einheit und Autorität des Gemeinwesens. Da aber die Gemeinschaft eine sichtbare war, wurde sie durch einen wirklichen oder fiktiven Nachkommen, den Herrscher, vertreten. Auch Christi Reich war und ist eine Gemeinschaft nicht etwa bloß der geistigen Seelen, sondern des ganzen Menschen, Gemeinschaft leib-seelischer Wirklichkeiten. Christus bleibt in eucharistischer Gegenwart die unsichtbare Einheit, die immerfort durch das gemeinsame Stammesmahl, durch die Feier der Eucharistie, die Liturgie, in Erinnerung erhalten wird. Er lebt aber auch weiter in einem sichtbaren Nachfolger, zu dem er selber Petrus bestellte: „Denn du bist Petrus", so sagte er, „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Die beiden Grundpfeiler, auf denen die christliche Gemeinschaft, das Reich Gottes — wir sagen heute die Katholische Kirche — ruht, sind die Eucharistie und der jeweilige Träger der unfehlbaren Autorität Christi.

Wie Christus sich an die Gemeinschaftsauffassung des Judentums anschloß, so Paulus an die Gemeinschaftsform der römisch-hellenistischen Welt, bezw. des römischen Reiches. Die kleine Gemeinde im Abendmahlssaal nach der Auferstehung des Herrn war die vollkommene Gemeinschaft der Liebe. Ihr gemeinsamer Halt war, wie die Apostelgeschichte erzählt, die Lehre der Apostel und das Brotbrechen, also die beiden Grundpfeiler: Lehrnachfolge Christi und Eucharistie. Sie war das Senfkorn, das zum weltbeschattenden Baum heranwachsen sollte. Die Kirche war die Gemeinschaft von Menschen, die in der Liebe noch nicht vollendet waren, sondern in der Liebe erst vollendet werden mußten. Dieser Umwandlungsprozeß mußte ein sehr langwieriger werden. Denn das Heidentum, das in den Einzelmenschen wie in der Gemeinschaft allzutief stak, konnte erst langsam überwunden werden. Die Kirche mußte hineinwachsen bis in die Verwurzelungen der menschlichen Gemeinschaft und von unten herauf die Umwandlung der Einzelmenschen und der Gemeinschaft beginnen. Die Umwandlung ist zwar ein rein geistiger Vorgang. Daher können die Menschen jedes Zeitalters, jeder Kultur Christen sein. Da aber die Seele durch den Körper bestimmt ist, so müssen auch die äußeren Lebensbedingungen, das natürliche Leben und Denken nach und nach umgestaltet werden, so daß sie in Harmonie zu der im Hl. Geist wiedergeborenen Seele stehen.

So wuchs die Kirche hinein in den gewaltigen Organismus des römischen Reiches, das die gewaltigste Gemeinschaftsbildung der alten Welt darstellte. Das römische Reich beruhte ebenfalls ganz auf der

altheidnischen Gemeinschaftsauffassung, daß nur der Bürger, der Civis, ein vollwertiger Mensch, alle anderen Sklaven oder Barbaren, also höhere Haustiere seien. Das Römerreich verlieh nach und nach das Bürgerrecht auch an die unterworfenen Völker. Das war das Höchste, was es geben konnte, Civis Romanus zu sein. Diesen Gedanken überträgt Paulus auf das Reich Christi, wenn er schreibt: „Ihr seid nicht mehr bloß Gastfreunde und Mitsaßen, ihr seid vielmehr Bürger der Heiligen.“ Im Reich Gottes, in der Kirche, gibt es eben nur Bürger. Aus den Stadtgemeinden bildeten sich Pfarreien, aus den Provinzen Diözesen, der Mittelpunkt der Kirche war Rom. Nur in dieses große, weitausgedehnte Netz konnte das Christentum Seelen einfangen.

Da es sich um die Erziehung und Umwandlung des ganzen Menschen und der ganzen Gemeinschaft zur vollkommenen Liebe handelt, war es selbstverständlich, daß die Kirche Anschluß an den Staat suchte und selber sich der Mittel bediente, welche die natürliche Gemeinschaft zur Erreichung ihres Zweckes braucht. So gestaltete sich allmählich die christliche Gemeinde zu einem Organismus, wie ihn heute die katholische Kirche darstellt. Wenn wir alle Umstände der Zeit, des Ortes usw. in Betracht zögen, so müßten wir zu dem Ergebnis kommen: So muß und nicht viel anders kann das Reich Gottes aussehen, die Gemeinschaft, in der Christus weiterlebt, deren wirkende Kraft der Hl. Geist ist, als wie uns heute die katholische Kirche entgegentritt.

In neuester Zeit wird, besonders von Friedrich Heiler, der katholischen Kirche der Vorwurf gemacht, sie sei eine bloße Zusammensetzung von allerlei, vielfach sich widersprechenden Elementen: 1) primitive Volksreligion, 2) jüdische Gesetzesreligion, 3) römische Rechtsreligion, 4) hellenische Mystik, 5) evangelische Frömmigkeit. Setzen wir einmal den Fall, alles was Heiler hier sagt, wäre Wahrheit, enthielte keinen Irrtum, hätte er wirklich das Wesen der katholischen Kirche gezeichnet? Nein! Gerade das Ausschlaggebende, das Formale hätte er vergessen. Es wäre gerade so, als glaubte einer, er hätte das Wesen der Pflanze beschrieben, wenn er die chemischen Elemente und ihre Verbindungen aufzählte. Gerade das, was die Pflanze zur Pflanze macht, hätte er vergessen: die seelische Kraft. Die Kirche mag alle jene Elemente enthalten, von denen Heiler spricht. Sie ist aber wesentlich mehr. In ihr ist eine übernatürliche Macht wirksam: der Hl. Geist. Die Kirche ist die Gemeinschaft aller in Christo wiedergeborenen, die Liebe anstrebenden und verwirklichenden Menschen, zusammengehalten zur Einheit durch die Eucharistie und das unfehlbare Lehramt.

Die Kirche ist wesentlich Gemeinschaft, die aber zum Ziel hat, die Einzelseelen zu verinnerlichen, zu verselbständigen, ein Ziel, das die alte römische Gemeinschaft nicht kannte. Im christlichen Kaiserreich jedoch verselbständigten sich allmählich zuerst die einzelnen Nationen und in ihnen die Einzelmenschen. In Reformation und Renaissance trat der selbständig gewordene Einzelmensch mit seinen Forderungen gegenüber der Gemeinschaft auf. Schon im dreizehnten Jahrhundert hatte sich diese Entwicklung angekündigt. Es setzte ein Individualismus und Subjektivismus ein, der in der Reformation zu einer Sprengung der kirchlichen Einheit führte. Aber auch innerhalb der Kirche machte sich die stärker betonte Selbständigkeit des Einzelmenschen geltend. Schon im dreizehnten Jahrhundert entstanden Orden mit einer neuen, dem Individuum mehr Rechnung tragenden Verfassung, die Mendikantenorden, die durch entsprechende Organisationen, die Drittorden, das religiöse Leben der Gläubigen beeinflußte. Das religiöse Leben aber betätigte sich noch in allerengstem Anschluß an das religiöse Gemeinschaftsleben der Kirche, an die Liturgie. Die Verselbständigung der Einzelmenschen, die im sechzehnten Jahrhundert einsetzte, ging aber soweit, daß die in die antiken Gemeinschaftsformen verkörperte Liturgie nicht mehr in die neuaufgeschlossenen Gebiete des Einzelseelenlebens hineinreichte. Es bildete sich innerhalb der Kirche eine neue Gemeinschaftsform, die eine möglichst große Verselbständigung des Einzelgliedes und, um es vor dem Extrem zu bewahren, eine möglichst starke Gemeinschaftsbindung anstrebte: **Die Gesellschaft Jesu.** Mit ihr setzt eine neue Epoche des religiösen Lebens ein: eine selbständige, mit der Liturgie im früheren Sinn nur in den wesentlichen Punkten zusammenhängende Individualfrömmigkeit. Wie sehr diese Entwicklung im Geist der Kirche selber lag, geht daraus hervor, daß die Kirche den typischen Schöpfer und Vertreter der Individualfrömmigkeit, den hl. **Franz von Sales**, zum Kirchenlehrer erhob. Bezeichnend ist, wie dieser Heilige auch der Anlaß wurde, daß die Gnadenlehre des Molinismus von der Kirche anerkannt wurde. Der Molinismus ist ja nichts anderes als der Versuch, das Gnadenwirken Gottes vom Gesichtspunkt des verselbständigten Einzelmenschen aus zu erklären, während der Thomismus es im Sinn der antiken Gemeinschaftauffassung zu begreifen strebt. So sehr der hl. Franz von Sales das religiöse Einzelseelenleben betont, so war doch auch er es, der wie niemand zuvor die beiden Grundpfeiler der christlichen Gemeinschaft in das religiöse Einzelleben einbaute: **Eucharistie und päpstliche Unfehlbarkeit.**

Wir leben in einer Zeit, wo es sich immer mehr zeigt, wie der von der heiligen Kirche losgetrennte Individualismus und Subjektivismus auf allen Gebieten, vor allen auch auf dem religiösen, zu einer Auflösung, zu einem erschreckenden Neuheidentum führt. Es erwacht wieder eine mächtige Sehnsucht nach Gemeinschaft, nach Liebe. Auch innerhalb der Kirche regt sich immer stärker das Bewußtsein, daß die bisher gepflegte Individualfrömmigkeit nicht das Ideal sein kann, daß sie vielfach zu sehr vom Gemeinschaftsgeist sich entfernte, daß sie, anstatt zur religiösen Verinnerlichung und Verselbständigung, zur Veräußerlichung und zu einer Art Sklavenzwang kleiner Regeln und Vorschriften führte.

Auch hier hat ein mächtiges Drängen eingesetzt hin zur Gemeinschaftsfrömmigkeit, wie sie in der Liturgie der alten Kirche so wundervoll zur Entfaltung kam. Es ist die liturgische Bewegung. Es ist ein überaus erfreuliches Zeichen und die sichere Bürgschaft für eine wirkliche religiöse Erneuerung, daß mystische und liturgische Bewegung gleichzeitig einsetzten. Denn beide bedingen sich gegenseitig, verkörpern das Idealverhältnis zwischen Einzelseele und Gemeinschaft, wie es das Christentum der Welt lehrt. Wahre Gemeinschaft kann eben nur dort bestehen, wo wahrhaft verinnerlichte Einzelmenschen sind, und die Einzelseele kann nur zur vollendeten Verinnerlichung gelangen in der Gemeinschaft.

Es ist kein Zweifel, daß der neueren Zeit das Gemeinschafts-, Kirchlichkeitsbewußtsein stark abhanden gekommen war. In dem Grad als es abnahm, mußte auch die religiöse Verarmung der Einzelseelen zunehmen. Wollen wir religiös uns innerlich erneuern, dann müssen wir das kirchliche Gemeinschaftsbewußtsein wieder in uns wecken und mit allen Mitteln fördern. Wir müssen den geistigen Sinn wieder öffnen für das gemeinsame liturgische Gebet. Die gemeinsame Pfarrmesse, an der alle Anwesenden in der heiligen Kommunion teilnehmen, das wäre das Ideal des Gemeinschaftsgebetes. Das Verständnis für das sakramentale und kultische Leben der Kirche überhaupt soll wieder mehr und mehr entzündet werden. Das strebt die liturgische Bewegung an. Nur von der katholischen Kirche aus, die allein durch all die Jahrhunderte schrankenlosen Individualismus mit eiserner Zähigkeit den Gemeinschaftsgedanken in die Gegenwart herüberrettete, kann der in Neuheidentum zerrissenen Welt der Friede, die wahre Gemeinschaft, der einzig mögliche Völkerbund vermittelt werden. Zuvor aber müssen wir Katholiken uns erst mit dem kirchlichen Gemeinschaftsgeist ganz durchdringen lassen. Er muß Leben in uns werden.

Man hat der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie die furchtbaren Völkerschlachten des Weltkrieges nicht hätte verhindern und jetzt keine Völkerversöhnung hätte zustandebringen können. Als ob die Kirche etwas von ihren Gliedern Losgetrenntes wäre! Wären alle Völker und Menschen ganz vom Geist der Kirche erfüllt gewesen, dann wäre der Krieg eine Unmöglichkeit gewesen; es herrschte harmonisches Zusammenarbeiten zwischen den Ländern und Völkern. Das wird einmal der schönste Triumph der heiligen Kirche sein, wenn einmal die Welt, soweit sie guten Willens ist, zur Erkenntnis kommt, daß es aus dem sozialen, politischen und religiösen Elend keine andere Rettung gibt als die tatsächliche Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft in den Einzelseelen. Einen Weg zu diesem Ziel weist uns die liturgische Bewegung. Doch müssen wir uns hier vor Übertreibung hüten. Die Beziehungsmöglichkeiten der Menschen untereinander sind ganz andere geworden. Die Kirche schließt sich immer eng an die bestehenden natürlichen Gemeinschaftsmöglichkeiten und -formen an. Das weltbürgerliche Moment hat die engen Schranken der Pfarrei, der Diözese sehr beweglich gemacht. Damals, als die Liturgie sich endgültig ausgestaltete, war es noch anders. Wir dürfen also nicht eine sklavische Wiedererneuerung der Liturgie der alten Kirche anstreben. Die Kirche, wie sie heute ist, ist mit demselben Recht Kirche Christi, wie die Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Wollen wir den kirchlichen Gemeinschaftsgeist in uns und anderen wieder zur Entfaltung bringen, dann müssen wir uns vor allem tief einleben in das Geheimnis der Eucharistie und in das Wesen der unfehlbaren kirchlichen Lehrautorität.

Wir dürfen im unfehlbaren Lehramt nichts Drückendes, Hemmendes sehen. Es ist der höchste Ausdruck des übernatürlichen Lebens der Liebe, in dem Christus durch den Hl. Geist weiterlebt. Wir müssen uns vielmehr bewußt werden, daß wir selber in gewissem Sinn Anteil haben an der Unfehlbarkeit. Denn der Papst ist ja nicht unfehlbar als Einzelperson, sondern als Repräsentant der kirchlichen Gemeinschaft. Und diese kirchliche Gemeinschaft wird von allen Gliedern gebildet. Wir müssen daher das unfehlbare Lehramt lieben wie unsere eigene Seele. Erst wenn diese Liebe einmal allgemein in den Seelen erwacht, dann dürfen wir mit vollem Recht vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" sprechen. Wir müssen uns tiefer einleben in das Geheimnis der Eucharistie. Die eucharistische Frömmigkeit ist mächtig im Aufblühen begriffen. Wir müssen den Sinn der eucharistischen Gegenwart wieder ursprünglicher erfassen. Die hl. Messe mit

der Kommunion muß Quelle und Höhepunkt unseres Gebetslebens sein. Messe und Kommunion aber sind wesentlich Gemeinschaftseinrichtungen. Es wird da fort und fort das Andenken an die Liebe des Gottmenschen erneuert. Nein, wir nehmen in der Eucharistie wirklich teil am Wesen des Gottmenschen, das ganz Liebe, bis zu den äußersten Grenzen sich opfernde Liebe ist. Wir werden da selber Liebe. Liebe aber geht wesentlich auf den anderen, auf alle Menschen. Diese Liebe allein ist das gemeinschaftsbildende und -vollendende Element. Es gibt keine Gemeinschaft- und Welterneuerung ohne die Liebe Christi. Wir können sie aber nur schöpfen aus dem Geheimnis der Eucharistie. So aufgefaßt, wird uns die Eucharistie zur Quelle, die hinübersprudelt ins ewige Leben. Das besagen die Worte des hl. Thomas: Sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum quod multi sunt unum in Christo: „Die Eucharistie ist das Sakrament der kirchlichen Einheit, nach welcher viele eins sind in Christo.“ In der unfehlbaren Lehrautorität und in der Eucharistie geht uns erst der volle Sinn auf für Einzelseele und Gemeinschaft in der Kirche.

Die Kirche der Heiligen.

Alljährlich wenn es herbstelt, stellen sich Gedanken der Vollendung ein. Die Natur draußen und der Gottesdienst drinnen legen sie nahe. Draußen Erntezeit, drinnen bald Allerheiligen und Allerseelen, Kirchweihfeiern vielerorts und zum Schlusse die Evangelien vom End- und Weltgericht, alles erinnert an den großen Erntetag der Ewigkeit, wo die Ähren sich neigen, und der Schnitter kommt, und die Scheunen sich füllen, und Spreu und Weizen gesondert wird. — Wie wird es dann um uns sein; wie wird es um die Kirche stehen, longe lateque diffusa, die weit und breit über den Erdkreis erstreckt ist; wie wird es sein mit den Gliedern Christi? Kein Glied wird da an seinem mystischen Leibe fehlen, kein Stein im geistigen Gebäude. Aber die Kirche Christi besteht aus lebendigem Gestein: was gestern zu ihr gehörte, gehört heute vielleicht nicht mehr zu ihr, und was morgen zu ihr zählt, ist heute ihr vielleicht noch spinnefeind. Falsche Sicherheit ist gefährlich. Aber Angst ist auch nicht gut. Der Geist durchweht den Leib des Herrn. Wer ihm treu bleibt, dem bleibt er treu. — Das Stadtbild des irdischen Jerusalem hat sich längst verschoben. Was ehedem draußen war, ist nun drinnen: es hat sich verschoben zur Kreuzigungsstätte hin. Aber die Stätten der Kreuzigung und der Auferstehung liegen beieinander. Gott gebe uns allen, daß wir in der himmlischen Stadt Jerusalem einst befunden werden. Gott gebe uns, die wir hier auf Golgotha stehen, dereinst eine selige Auferstehung! *

Aufbau u. Grundgedanke des Ordo Virtutum der hl. Hildegard.

Von D. Maura Böckeler (St. Hildegard-Eibingen).

Der große Hildegardiskodex der Landesbibliothek zu Wiesbaden bringt am Schluß in der Neumenschrift des zwölften Jahrhunderts eine Sammlung von Liedern der Heiligen. Die letzte dieser Kompositionen trägt die Überschrift: Incipit ordo virtutum. Schon dieser Titel, den man auf den ersten Blick allenfalls mit „Tugendreigen" übersetzen möchte, deutet an, daß wir es hier, nicht wie in den vorausgegangenen Dichtungen, mit Einzelliedern, sondern mit einem größeren, zusammenhängenden Werke zu tun haben. Der Ordo virtutum ist ein Melodrama geistlichen Inhalts voll lebendiger Anschaulichkeit und psychologischer Feinheit. Es ist erstaunlich, in welch einfacher Weise die Heilige, ohne je eine Bewegung der Personen, eine Veränderung des Schauplatzes oder dergleichen anzugeben, allein durch die Worte der Sprechenden den in lebensvoller Frische sich abwickelnden Gang der Handlung erzielt hat. Freilich bewegt sich diese durchaus auf dem Gebiete des Geistigen, Typischen, aber gerade auf diesem ist reale Gestaltung, lebendiger Fortschritt erst recht schwierig, besonders wenn noch, wie ja in fast allen derartigen mittelalterlichen Dramen, der eigentliche Zweck Belehrung und Erbauung ist. Ein kurzer Überblick über den Aufbau des Ganzen möge das Verständnis dieses wunderbar tief durchdachten Seelendramas erleichtern[1].

Gleich der erste Auftritt unterrichtet uns über die Personen, über das Ziel der Handlung und, wenn man so sagen kann, über den Schauplatz. Veranlaßt durch die Frage der Patriarchen und Propheten: „Wer sind diese?" erhebt sich der Blick des Geistes zu der lichten Schar der „Tugenden", die Wolken gleich, frei von jeder irdischen Schwere, in den reinen Höhen heiliger Gottesnähe schweben. Trotzdem haftet unser Fuß fest auf dem Erdboden; denn nicht in jener idealen Welt soll sich das Drama abspielen. Es findet vielmehr seine „Heldin" auf der Erde, in der Menge der noch „im Fleische gefangenen Seelen". Diese erheben Klage, weil sie infolge der Schuld Adams „vom Dunkel der Sünde umlagert sind". Doch erklären sie sich bereit, in der Kraft Gottes den guten Kampf zu kämpfen. Da tritt aus ihrer Mitte als ihre Vertreterin die felix anima hervor. „Glückliche Seele" heißt sie, weil sie das Gewand der heiligmachenden Gnade

[1] Der lateinische Text abgedruckt bei Pitra, Analecta VIII, 457 ff. Eine Übersetzung folgt vielleicht später.

trägt, die Tugenden liebt und sehnlichst verlangt, auf immer in der himmlischen Heimat der Tugenden Genossin zu werden. Aber diese Liebe zur Tugend hat sich noch nicht bewährt, und darum läßt Gott es zu, daß die Versuchung an die Seele herantritt. Sie wird dadurch zur gravata anima, zur „niedergebeugten Seele“ und, weil sie fällt, zur infelix anima, zur „unglücklichen, schuldbeladenen Seele“. Als Vertreter des Bösen erscheint nun der Teufel, der gegen die Tugenden um den Besitz der Seele streitet. Dramatisch überaus wirksam ist, daß seine Worte keine Melodie haben. Strepitus — „wilden Lärm“, „Getöse“, „Gekreisch“ nennt Sankt Hildegard sie. Dieses Wort kennzeichnet treffend das großtuerische, auf den Effekt berechnete Auftreten des Teufels, hinter dem doch eigentlich weiter nichts steckt als verzweifelte Ohnmacht.

Die auf die Einleitungsszene folgende Entwicklung der eigentlichen Handlung zerfällt deutlich in drei Auftritte, die noch einen besonderen Abschluß erhalten durch ein kurzes Nachspiel und einen Epilog.

In der ersten Szene sehen wir die Anstrengungen des Teufels von Erfolg gekrönt. Die Seele gibt der Versuchung nach. Den entschiedenen Willen zur Sünde drückt sie mit den Worten aus: „Wohlan, ich werf' es (das Gewand der Gnade) ab!“ und: „Ich will sie (die Welt) genießen“. Trauernd und klagend wenden sich die „Tugenden“ von ihr ab. Ein kurzer, vergeblicher Versuch des Teufels, nun, da er die Seele in seiner Gewalt hat, die Tugenden selbst zu verhöhnen, schließt die Szene.

Der Schauplatz der zweiten Szene liegt in den Worten ausgedrückt, mit denen die Tugenden gewissermaßen vom Teufel weg, sich in ihre eigene Sphäre erheben: „Wir alle aber wohnen in der Höhe.“ Indes die Seele der Sünde nachgeht, weilt der Geist des Zuschauers in der erhabenen Gesellschaft der Tugenden. Eine nach der anderen tritt vor, gibt sich zu erkennen, fordert die übrigen zur Mitwirkung auf und verheißt den ihrem Wesen entsprechenden Lohn. Es ist, als wollten die Tugenden in dieser Szene den Vorwurf des Teufels widerlegen, den er ihnen macht: „Ihr kennt ja nicht, was ihr verehrt und übet“, „nicht einmal euer eigenes Wesen erkennt ihr“. Den Spötter selbst würdigen sie nicht, ihrer erhabenen Unterhaltung beizuwohnen. Eine auf- und absteigende Linie, gewissermaßen Spannung und Entspannung können wir in diesem „Tugendreigen“[1] verfolgen. Im Anfang erscheinen jene Tugenden, welche die Grundlage jeglicher Heiligkeit bil-

[1] So kann man mit Recht diese liebliche Szene nennen, aber als Überschrift für die ganze Dichtung würde das Wort ihren Inhalt nicht genügend umfassen.

den: Demut, Gottesfurcht, Glaube, Hoffnung, Liebe. Dann hebt sich das schauende Auge höher hinan bis zu den steilen Höhen liebender Gottvereinigung in der jungfräulichen Reinheit, in der Unschuld, in freudiger Weltverachtung und in Gott gefestigter Liebe zum Himmlischen. Wiederum senkt sich dann der Höhenpfad hinab dem Tale menschlicher Schwachheit zu. Die Tugenden: Barmherzigkeit, Sieg, Diskretion, Geduld, Demut gehen der sündigen Seele entgegen, die nun ihren Weg zu ihnen zurücksucht.

Eingeleitet wird die dritte Szene durch die Worte: „Wehe, wehe! Klagen lasset uns, ihr Tugenden, und trauern; denn ein Schäflein des Herrn floh das Leben." Diese stehen in direktem Gegensatz zu der unmittelbar vorhergehenden Aufforderung der Demut: „Freuet euch, Töchter Sions!" Aber gerade dieser Gegensatz stellt die Verbindung her. Den tiefsten Grund zur Freude haben die Tugenden in ihrem Ursprung aus Gott. Doch ihr Sein vollendet sich erst in ihrer Aufgabe. Sie sind sich nicht Selbstzweck, und darum kann ihre Freude nicht vollkommen sein, solange noch eine Seele in der Sünde von Gott, dem wahren Leben, sich fernhält. Und so wenden sie sich alsbald wieder dem zurückkehrenden Schäflein zu. Seine Wiederaufnahme vollzieht sich stufenweise. Die Seele bittet um Hilfe in ihrer schweren Not. Dann legt sie das offene Bekenntnis ab: „Ich Sünderin, die das Leben floh, komme mit Geschwüren bedeckt zu euch, auf daß ihr den Schild der Erlösung mir reichet." Die Tugenden führen sie zu ihrer Königin, der Demut. Diese umarmt sie und läßt sie nicht mehr von sich. Jetzt ist die Seele geborgen; denn Begründung in der Demut ist sicherster Schutz vor dem Rückfall. Die Tugenden stimmen nun einen Lobgesang auf den barmherzigen Gott an, der die „sündigen Seelen" nicht dem Untergange preisgab[1]. Im Geiste schauen sie die ungezählte Menge der Sünder, die durch Adams Fall dem Tode überliefert, aber im Blute des Lammes erkauft worden sind. Aus diesem Gedanken heraus gestaltet sich ihr Lied zu einem Preisgesang auf die Menschwerdung und Erlösung, die nicht nur das verlorene Ebenbild Gottes wiederherstellte, sondern dem Menschen eine ungleich höhere Herrlichkeit verlieh, als jene war, die er im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit besessen hatte.

[1] Ganz entsprechend der „Klage der im Fleische gefangenen Seelen" in der Einleitungsszene geht auch hier der Text gleich von der Einzahl in die Mehrzahl über, ein Zeichen, daß die eine Seele, deren Geschichte das Drama erzählt, nicht als Individuum, sondern als Typus aufzufassen sei; siehe die Bemerkung am Schluß der Inhaltsübersicht.

Nun folgt noch ein kurzes aber bedeutsames Nachspiel. Der Teufel, der auf die ihm entflohene Seele Anspruch erhebt, wird auf Befehl der „Demut" vom „Sieg" und seinen Streitkräften gebunden und so auf immer unschädlich gemacht. Dadurch wird der Triumph der Tugenden vollkommen. Aber in Wahrheit ist diese Tat nur ein Symbol. „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft. Das Weib wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen" (Gen. 3, 15). Das ist der Ursieg. In ihm wurzelt jeder andere Triumph. Zuschanden wird die alte Schlange in den einzelnen Seelen nur deshalb, weil ihr die Jungfrau der Jungfrauen durch ihren Sprößling das Haupt zertreten hat. Seitdem ist die Macht des Teufels gebrochen, und wie die Jungfräulichkeit es war, die das jungfräuliche Wort aus dem Schoß des Vaters auf die Erde herabzog, so bleibt auch die Jungfräulichkeit auf immer der glänzendste Sieg über die Hölle und ihren Anhang. So klingt die letzte Szene aus in einem Hymnus auf das menschgewordene Wort und seine jungfräuliche Mutter.

Dieser herrliche Schlußgesang hat sein Vorspiel in der Einleitungsszene. Warum wohl hat Sankt Hildegard gerade die Patriarchen und Propheten, die doch mit dem Kampf der Seele nichts zu tun haben und darum später auch gar nicht mehr auftreten, gewählt, um unsern Blick zu den Lichtgestalten der Tugenden zu erheben? Das kurze Zwiegespräch selbst verrät es uns. Die Patriarchen und Propheten vertreten den Alten Bund. Das war die Zeit des Schattens, der Verheißung. In ihrem wahren Glanze leuchteten die Tugenden erst auf, nachdem „das Wort Licht ward in Menschengestalt". Tief wurzelten auch die Heiligen des Alten Bundes im Christusgedanken durch ihren starken Glauben und ihre wunderbar innige Sehnsucht. Aber seine volle erlösende Kraft, die herrliche Entfaltung seiner Gnadenwunder durfte erst der neue Bund schauen, der im Lichte von Bethlehem wandelt. Wie Verheißung und Erfüllung sind also Anfangs- und Schlußszene aufs engste miteinander verknüpft und geben der Handlung einen dogmatisch tief gehaltvollen Hintergrund.

Aber noch ist die Aufgabe der Tugenden nicht vollendet. Noch kämpfen Seelen auf Erden gegen die Macht des Bösen. Darum erheben die Tugenden noch einmal ihre Stimme. Sie bitten den himmlischen Vater, er möge seinen Kindern auf Erden den Hl. Geist senden, damit es unter seinem Wehen den Tugenden möglich werde, alle glücklich in die ewige Heimat zu geleiten. Dann folgt der Epilog.

* * *

Nun haben wir den Aufbau des Dramas in seinem Grundriß überschaut. Trotz ihrer Gedankenfülle ist die Dichtung von wunderbarer Klarheit und Einheitlichkeit in der Entwicklung ihrer Grundidee. Eh wir jedoch diese aufzeigen, seien kurz ein paar Einzelbemerkungen gestattet.

Wenn in dem Gedichte von einer „niedergebeugten" und einer „schuldbeladenen" Seele die Rede ist, so drücken diese verschiedenen Bezeichnungen die Entwicklung der Handlung aus d. h. den wechselnden Zustand einer und derselben Seele. Nicht aber sollen dadurch verschiedene Seelen bezeichnet werde. Dies würde nicht nur die Einheitlichkeit des Ganzen zerstören, sondern auch eine große Lücke und damit damit das Gefühl des Unbefriedigtseins hinterlassen, insofern als man über das endgültige Schicksal der „glücklichen" Seele und der „niedergebeuten" im ungewissen bliebe. Sowohl der Sehnsuchtsruf der einen wie die Klage der anderen würde ungehört verhallen. Die „glückliche" Seele für eine schon vollendete zu erklären, widerspräche dem Text; denn sie verlangt erst nach den Tugenden, und diese fordern sie auf, zu kämpfen. Kampf aber findet da nicht mehr statt, wo der Sieg vollkommen errungen ist. Auch scheint in dem jedesmaligen Hinweis auf das „Gewand" der Seele, sowohl in ihren eigenen Worten als in denen der „Gotteserkenntnis" eine kleine Hindeutung auf die Einheit der Seele zu liegen. Der Vergleich zwischen dem „Gewand der Herrlichkeit", das sie ersehnt, dem „Gewand dieses Lebens", das ihr rauh erscheint, und endlich dem „Gewand der vergöttlichenden Gnade", das sie selbst durch Mitwirkung zum „Gewand der Herrlichkeit" ausgestalten soll, verrät einen fortlaufenden Gedankengang, den man nicht gern zerteilen möchte. Als Gegenbeweis kann nicht die „Klage der im Fleische gefangenen Seelen" angeführt werden, als habe St. Hildegard selbst von Anfang an mehrere Seelen einführen wollen. Sie deutet dadurch nur an, daß die eine Seele, deren Kampf und Sieg geschildert werden soll, durchaus als Typus, als aus der großen Menge herausgerissen, aufzufassen sei. — Die Rede des Teufels wird als strepitus, „Gekreisch" bezeichnet. Vielleicht entdecken wir einen tieferen Grund für dieses „Gekreisch" in folgenden Worten der Heiligen über die bösen Geister: „Durch die Trennung von Gott sind sie so nutzlos geworden, daß sie weder für ihn, noch für die Menschen irgend etwas Gutes tun wollen; denn sie sind, wie es das Auge Gottes vorausgesehen hat, vom Keime des Lebens abgeschnitten. Deshalb überlassen sie sich einer so verzweifelten Reue, daß sie sich in widrigem, gottentfremdetem Lärmen verzehren; denn auch den

herabträufelnden Regen des Hl. Geistes empfangen sie nicht[1]. — Für das Verhältnis von Altem und Neuem Bund, von Kirche und Synagoge in der Darstellung der hl. Hildegard ist bezeichnend die ausführliche und bedeutsame Schilderung in der 5. Vision des 1. Buches des Scivias. Das Bild der Synagoge, wie es Sankt Hildegard dort schaut (eine Frauengestalt), ist tief erschütternd in den einzelnen Symbolen der geistigen Blindheit (die Synagoge des Augenlichtes beraubt), der nur oberflächlichen Gesetzeserfüllung (sie hält die Arme untätig verschränkt), der nur schattenhaften Erkenntnis der Heilspläne Gottes (die ganze Gestalt erscheint in blasser, violetter Farbe), der Übertretungen des Gesetzes und der Mißachtung der Propheten (der untere Teil der Gestalt ist schwarz) und des Messiasmordes (die Füße sind blutig rot). Aber um ihr Haupt legt sich ein goldener Reif, der wie das Morgenrot leuchtet; denn sie ist die „Mutter der Menschwerdung", und am Ende der Zeiten wird sie doch noch zum Heile gelangen. In ihrem Herzen trägt sie Abraham, in ihrer Brust Moses, in ihrem Schoß die übrigen Propheten. Sie alle schauen voll Sehnsucht und Staunen auf die neue Braut des Sohnes Gottes (die heilige Kirche), die „von Wonne überfließend, gestützt auf ihren Geliebten aus der Wüste (der Heidenwelt) heraufsteigt" (Hohel. 8); und da sie die Kinder dieser Braut (die Tugenden), die der Synagoge versagt waren, sehen, fragen sie voll Bewunderung für ihre Schönheit: Wer sind diese, die wie Wolken fliegen? (Is. 66.) Das ist die einleitende Frage des Ordo virtutum[2].

Welches ist nun die Grundidee? Man hat, nicht mit Unrecht, diese Komposition das „Drama einer Seele" genannt. Aber man könnte sagen: das ist mit modernem Blick geschaut, nach modernem Fühlen geurteilt. Die große Seherin am Rhein schaute noch tiefer. Sie stand auf hoher Warte, und darum ging ihr Blick in die Weite. Ihr Auge war von übernatürlichem, „lebendigem" Lichte erleuchtet, aber ihr Blick war auch geübt und geschärft in der Schule ihres großen Meisters, der einst in einem einzigen Sonnenstrahl das ganze Weltall vereinigt schaute. Sankt Benedikt, der tiefsinnende Begründer des Familienlebens in den Klöstern, betonte vor allem den Gemeinsinn, den Geist der Zusammengehörigkeit, des Zusammenfühlens und -wirkens. Dieser Geist weht fühlbar im Werke Sankt Hildegards. Der Mensch steht nicht allein als ein in sich vollendetes Ganzes, als eine unabhängige, für sich nur existierende kleine Welt im Kosmos, wenn er auch selbst wieder ein wunderbares Gefüge von ineinander spielenden, mit- und füreinander wirkenden Kräften ist. Der Mensch ist Teil eines Ganzen, Kind einer

[1] Scivias lib. I. vis. 2. [2] oben S. 300.

Familie, Glied eines Leibes. Die Abstammung von einem, ersten Elternpaar vereinigt alle zu der einen großen Menschenfamilie, zu dem einen Riesenleib der Menschheit. Doch dieser Leib, der nach dem Willen Gottes von den Stammeltern auch das übernatürliche Leben der Seele erhalten sollte, ist tot durch die Sünde, starr und kalt, des Aufstieges zu Gott unfähig. Aber wie der allmächtige Schöpfer einst das Lehmgebilde seiner Hand angehaucht und ihm den Odem des Lebens verliehen hatte, so wehte der persönliche „Hauch seines Mundes", der Geist des Herrn, und überschattete die Jungfrau, und das „Wort ward Fleisch". Da erschauerte der Leib der Menschheit und erzitterte in erwachendem Leben; denn die Kraft der Gottheit hatte ihn berührt. Ihr Leben durchströmte seine toten Glieder, ihr Feuer durchglühte seine kalten Adern. Seitdem ist Christus, die unerschaffene Weisheit, als Gottmensch Haupt, Leben, Seele der Menschheit, und er wird es bleiben in Ewigkeit. Zwar hat der Herr seinen Wandel auf Erden vollendet, sein Werk vollbracht, er ist zum Vater heimgegangen. Aber die lebenspendende Vereinigung, die Auswirkung der Erlösung, der Auf- und Ausbau seines mystischen Leibes dauert fort. Solange noch eine Seele auf Erden atmet, solange eine Seele kämpft und leidet, lebt Christus in ihr, kämpft und leidet in ihr der Herr, bis er auch in seinem letzten und geringsten Glied — wofern es sich nicht durch eigene Schuld freiwillig von ihm trennt — den Teufel und die Sünde überwunden hat. Dann wird er sich als vollendet in der Schönheit und Vollkommenheit seines ganzen Leibes dem Vater darstellen. „Hierauf ist das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater übergeben, und jede Herrschaft, jede Gewalt und Macht abgetan haben wird" (1 Kor. 15, 24).

Dieser Kampf Christi in seiner Kirche bis zur Vollendung am Ende der Zeiten ist ein Thema, das sich durch alle Werke St. Hildegards hindurchzieht[1]. Es ist auch der Grundgedanke ihres Dramas, der ihm eine alle Zeiten und alle Menschen umspannende Bedeutung verleiht. Wie findet er nun im Werke selbst seinen Ausdruck?

Zwei Waffen sind es, die dem Herrn den Sieg in seiner Kirche sichern. Er selbst in seiner eigenen gottmenschlichen Person leidet nicht mehr und kann nicht mehr leiden. Er hat sich zur Rechten des Vaters gesetzt, um zu bitten für uns (Röm. 8, 34). Sein Gebet im Himmel und seine in den Seelen auf Erden wirkende Gnade, das sind die

[1] Im liber vitæ meritorum beschreibt sie im Anschluß an Is. 42, 13 wie Gott, der „mannbare Streiter" den Teufel im Himmel durch Michael besiegt habe. Als aber dann der Satan die Menschen zur Zielscheibe seiner Bosheit machte, da ergriff „das fleischgewrdene Wort das Banner dieses Streites, und dieser Kampf wird fortdauern, bis die Zahl der Brüder, d. i. der Auserwählten, voll sein wird" (I. cap. 22).

beiden Waffen. Das erste klingt in geheimnisvoller Sprache im Schlußwort des Dramas wieder; die Gnade ist verkörpert, personifiziert in den Tugenden. So kurz wie es bei der Fülle der Gedanken möglich ist, müssen wir noch auf diese beiden Punkte eingehen.

Der Epilog des Dramas findet sich wörtlich (mit Zusatz des einen Wortes »tempus« zwischen hoc und scio) im liber divinorum operum[1]. Er ist mit Ausnahme des Zwischensatzes »et istud vir proeliator vidit et dixit«, der noch einmal die sprechende Person kennzeichnet, ein Gebet des Sohnes Gottes an seinen Vater. Zuerst ganz zusammenhängend vorgetragen, wiederholt es sich in den nachfolgenden, sehr ausgiebigen Schilderungen so, daß die einzelnen Sätze getrennt und weiter ausgeführt, in ihrem jeweiligen Kontext ihre Erklärung finden. Der Zusammenhang ist folgender: In einer mystischen Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geschlechtes und seiner Beziehung zu Gott ist Sankt Hildegard in der (nach ihrer Einteilung) dritten Periode angelangt, der Beschreibung der Leiden und Anstregungen der heiligen Kirche im Kampfe mit den Mächten der Finsternis. Der erste Zeitabschnitt, der von der Sündflut beginnt und bis zur Mitte zwischen Sündflut und Christi Ankunft reicht, ist die Zeit der überströmenden Lebenskraft. In ihr entfaltete nicht nur die Erde selbst, sondern auch das mächtig heranwachsende und sie bevölkernde Menschengeschlecht die ganze Fülle seiner natürlichen Fähigkeiten. Omnes creaturæ viruerunt. „Alle Geschöpfe grünten." Leider kehrte der Mensch die ihm vom Schöpfer gewordene Zeugungskraft immer mehr und schließlich ganz dem Irdischen und Sinnlichen zu. Darum ist diese Zeit nur eine Zeit des Grünens, d. h. des üppig wuchernden natürlichen Lebens. „Nach der Sündflut aber, gleichsam in der Mitte der Zeit (nämlich in der Mitte zwischen Sündflut und Christi Ankunft)[2] erblühten die Blumen in neuer Art, aus frischem Saft und mit jeglicher Keimkraft... So wuchs auch die Erkenntnis der Menschen in jener Weisheit, welche der Hl. Geist in ihnen entzündete, ... er, durch den das Wort Gottes Fleisch annahm aus dem Schoße der Jungfrau, ... er kam in feurigen Zungen auf die Jünger des Sohnes Gottes herab und wirkte durch sie und ihre Nachfolger viele Wunder" (Kap. 8). Das war die Zeit herrlichen Blühens. In medio flores floruerunt. „In der (Zeiten) Mitte blühten die Blumen." Und nun folgt eine kurze Darstellung der Anfechtungen und Bedrängnisse, denen die von den Aposteln und ihren Nachfolgern unter so unsäglichen Mühen gepflanzte Kirche aus-

[1] III. vis. X. cap. 8 Migne P. L. 197, 1005 D. [2] Vielleicht ist der Bund mit dem auserwählten Volke gemeint, der die Juden auf den Messias hin erziehen sollte.

gesetzt ist. Diese Kämpfe der heiligen Kirche — und das ist der Kirche tiefinnerstes Leid — erzeugen in ihren schwachen Gliedern Ermattung der Glaubenskraft und der Liebe. Viriditas descendit. „Da verlor sich jegliche Zucht, die seit den Zeiten der Apostel durch die Gnade des Heiligen Geistes in die Menschen gepflanzt worden war, in die Finsternis der Netze, mit denen die alte Schlange die Welt umstrickt hatte" (Kap. 7). Nun tritt der Sohn Gottes vor den Vater hin. Er ist es, der in seinem mystischen Leibe all die Schmerzen, ja die Ermüdung selbst leidet. Und so zeigt er denn dem Vater seine Wunden und bittet in unendlich zarter, erbarmender Liebe um Festigung für „seine Kleinen, welche schwach werden". „Sooft nämlich der allmächtige Vater durch die schlechten Werke der Menschen zum Zorn gereizt wird, zeigt ihm der Sohn seine Wunden, damit er ihretwegen der Menschen schone; denn er selbst hat seines eigenen Leibes nicht geschont, um das Schäflein, das ihm geraubt worden war, durch sein Blut wieder an sich zu ziehen. Daher werden auch seine Wunden solange offen bleiben, als in der Welt ein Mensch sündigt" (Kap. 34). Er erinnert den Vater an seinen ewigen Plan, nach welchem dieser seinen Gnadenblick nicht abwenden wollte, „bis er den Leib seines Sohnes sähe voll von Edelsteinen". Noch sei die goldene Zahl der Auserwählten nicht voll und also der Ratschluß Gottes noch nicht ganz verwirklicht. So möge denn der Vater eingedenk seiner ewigen Absichten, den Kämpfenden Kraft verleihen, damit der Sohn vollendet werde in seinen Gliedern.

Das ist das Gebet des erhöhten Menschensohnes für seine auf Erden streitende Kirche. Aber diese geheimnisvolle Fürsprache des ewigen Hohenpriesters, „der immerdar lebt um zu bitten für uns" (Hebr. 7, 25), vollzieht sich nicht in irdischen Worten. Er, der selbst das Wort ist, bedarf vor dem Vater nicht des körperlichen Schalles. In göttlichem Schweigen hält er Zwiesprache mit ihm. Diese Eigenschaft kennzeichnet unser Gebet. Es schweigt mehr, als es redet, es verhüllt mehr, als es offenbart. Es ist, als habe die heilige Seherin die Schläge des göttlichen Herzens erlauscht, die Seufzer seiner Liebe vernommen, so kurz, fast abgebrochen sind die Worte, so unergründlich tief ihr Inhalt. Und wie sie nun in prophetischem Schauen, gewaltig und geheimnisvoll, wie mit dem Finger Gottes selbst, in flammender Liebe und gottgewolltem Freimut die Schicksale der heiligen Kirche bis ans Ende der Zeiten aufdeckt, da sehen wir die königliche Braut Christi, nicht nur wie sie leidet und voll ist der tiefsten Schmach, wie sie kämpft und voll ist der siegenden Kraft, wie sie endlich triumphiert über den Teufel und den Sohn des Verderbens, den Antichrist, sondern wir er-

kennen auch die Quelle ihres Leidens- und Kampfesmutes, das Geheimnis ihrer Stärke. Leise und doch deutlich vernehmbar wie der Schlag des Herzens das verborgene Leben anzeigt, künden uns die Worte des obigen Gebetes, die einzeln, nach und nach, wie Stoßgebete sich wiederholend, die ganze Schilderung durchziehen, wer die Seele, wer das Leben der heiligen Kirche ist, wer in ihr atmet, in ihr bittet, in ihr leidet, in ihr kämpft und siegt. Und wenn heißer das Ringen wird, schlägt auch das Herz lauter, rascher. So häufen sich die Worte des Flehens, werden deutlicher, dringender, wenn die Not wächst, und dann werden sie auch uns hörbar, verständlich, uns, die wir „unverständig und langsam zum Glauben" sind (Luk. 24, 25).

Wenn nun die hl. Hildgard dieses Gebet aus dem Zusammenhang, aus dem es herausgewachsen und mit dem es in allen seinen Fasern verwurzelt ist, heraushebt, um es als Epilog an den Schluß ihres Dramas zu setzen, so ist es klar, was sie damit gewollt hat: das Schauen des Kampfes der einzelnen Seele sollte sich erweitern, vertiefen zu einem erleuchtenden Blick in das verborgene Leben des Gottmenschen in seiner heiligen Kirche, seinem mystischen Leibe. Die kämpfende und siegende Seele sollte gekennzeichnet werden als Typus der „Kleinen, welche schwach werden", als Glied Christi. Ja, sie ist letzten Endes ein Bild der Kirche selbst, die zwar in einzelnen Gliedern „Ermattung leidet", aber durch dieses Ringen hindurch sich ausgestaltet zur vollendeten Schönheit des Leibes Christi, der ihre Seele, ihr tiefinnerstes Leben ist.

Wie nun in dem Schlußwort vor allem die Fürbitte des Sohnes Gottes dargestellt wird, so seine auf die Seelen wirkende Gnade in den personifizierten Tugenden. Diese erscheinen nicht als Eigenschaften der Seele, die selber von der Versuchung umgarnt, schwach werden und dann wieder erstarken, sondern als außerhalb stehende, beratende und helfende Kräfte, welche die Seele in der Versuchung erleuchten; vgl. besonders die Worte der „Erkenntnis Gottes". Aber sie ziehen sich zurück, weil die Seele sich diesem Licht freiwillig verschließt. Erst nachdem die Seele durch die Demütigung ihres tiefen Falles für das vergöttlichende Licht empfänglich geworden ist, können die Tugenden ihr volles Wirken in ihr entfalten. Das ist nichts anderes als eine Ausmalung der Tätigkeit der wirklichen Gnade. Aber ausdrücklich, mit Worten, erklären auch die Tugenden gleich bei ihrem ersten Erscheinen die Aufgabe, das Ziel ihres Daseins und Wirkens in der Antwort auf die Frage der Patriarchen und Propheten: „Wer sind diese?" Sie sagen: „Gottes Wort ward Licht in Menschengestalt, und

mit ihm erstrahlen wir wie Blitzesleuchten, die wir die Glieder seines schönen Leibes aufbauen." Das ist ihre Aufgabe, Christi mystischen Leib auszugestalten, das ihr ehrenvolles Amt, ihre heilige Pflicht, ihre Würde, ihr »ordo«, wie die Überschrift sagt[1]. Darin liegt das erste Anklingen des Themas, das sich trauernd fast verliert in den leidvollen Baßtönen menschlicher Schwachheit, aber unbesiegbar licht emporschwebt in den Tenorklängen tugendlicher Vollkommenheit, dann beide, die Tiefe und die Höhe vereinigt zur „himmlischen Harmonie" des Liedes vom zurückgekehrten Schäflein und endlich ausklingt in der weichen innigen Hirtenmelodie, des Hirten, der sein Leben gab für seine Schäflein und nicht ruht und rastet, bis er sie alle unter seinem Stabe auf himmlischer Weide vereint, geborgen und unendlich beseligt hat.

[1] Vgl. Scivias III. vis. 8., wo die „Tugenden" die noch unvollendete „Säule der Menschheit des Erlösers" ausbauen. Mit vereinten Kräften vollbringen die Tugenden ihr hochheiliges Werk, das darin besteht, den Sohn Gottes in seinen Gliedern, den Auserwählten, zu vollenden.

Stella nova noviter oritur.

Stella nova noviter oritur, Cuius ortu mors nostra moritur. Evae lapsus iam restituitur Per Mariam ...	Neues Sternbild leuchtet vom Himmelszelt, Daß vom Tode wieder erlöst die Welt. Was uns Eva raubte, ist hergestellt Durch Maria ...
Te signarunt ora prophetica, Tibi canit Salomon cantica Canticorum, te vox angelica Protestatur.	Dich bezeichnet schon der Propheten Mund, Dir erklangen Salomons Lieder, und Von dir zeugend, tun dich die Stimmen kund Sel'ger Engel.
Verbum Patris processu temporis Intrat tui secretum corporis. Intus totum et totum deforis, Simul fuit.	Als erfüllt die Zeit, trat das Gotteswort In dein's Schoßes überaus stillen Ort. Stets ein Ganzes, draußen wie drinnen dort, War's auf einmal.
Fructus virens arentis arboris, Christus, gigas immensi roboris, Nos a nexu funesti pignoris Eripuit.	Und die reife Frucht am verdorrten Schaft, Christ, der Starke, hat mit gewalt'ger Kraft Uns vom Bande fesselnder Todeshaft Losgerissen.
O Maria, dulce commercium Intrat tuum caeleste gremium, Quo salutis reis remedium Indulgetur ...	O Maria, welch liebes Unterpfand, Das sich deinem himmlischen Schoß verband, Das den Reu'gen wurde herabgesandt, Trost zu spenden ...

Aus einem dem 12. Jahrhundert entstammenden, von G. Dreves übersetzten Marienhymnus. Nach O. Hellinghaus, Hundert Marienhymnen, Lateinisch und Deutsch; einem schmucken Volksvereinsbüchlein (1921), das überall freundliche Aufnahme erhofft und wirklich verdient. In der Übersetzung wurden von uns zwei Abänderungen vorgenommen.

Die „Geistlichen Übungen" des heiligen Paulus.

Von P. Friedrich Anwander (St. Ottilien).

Die Exercitia spiritualia, die „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius von Loyola, gehören zu jenen Denkmälern der religiösen Geschichte der Menschheit, in denen sich die Macht Gottes und des Geistes in überwältigender Weise kundgetan hat. Fragen wir nach dem tieferen Grund der wahrhaft welthistorischen Größe und Wirkungsweite eines so unscheinbaren, äußerlich reizlosen Büchleins, so dürfen wir ihn darin finden, daß hier eine geistige Strömung in die steinernen Ufer weniger, klargefaßter Sätze gebannt und eine geistige Not mit charismatischer Weisheit zu heilen verstanden worden ist. Was die Regel des hl. Benedikt für die conversio morum, den klösterlichen Tugendwandel der zum Ordensstand Berufenen, durch alle Jahrhunderte bedeutet hat, das waren in sehr vielen Fällen die Exerzitien des hl. Ignatius für die Mitglieder der Gesellschaft Jesu und für Ungezählte, auf die sich ihr weitverzweigter Einfluß erstreckte. Wir könnten den Vergleich weiterspinnen. Beide haben ihre selten erreichte historische Bedeutung gewonnen, obschon sie keineswegs ganz Neues bieten, sondern im Gegenteil fast mit jedem Wort in den religiösen Traditionen ihrer Umwelt wurzeln. Das ist für die Regel des hl. Benedikt schon länger erkannt und gewertet als für das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius, das erst die allerjüngste Vergangenheit einer unbefangenen historischen Würdigung zu unterziehen beginnt, während man bisher mit wenig Objektivität höchstens darüber gestritten hat, ob das Exercitatorium vitae spiritualis des Benediktinerabtes Garcias de Cisneros als Vorlage des Exerzitienbüchleins zu gelten hat oder nicht. In der sonst mustergültigen Ausgabe der Exerzitien von Roothan, Rom 1835 u. ö., findet man über die angeregte Frage nichts; auch in den theologischen Enzyklopädien sucht man vergeblich. Über das Verhältnis Cisneros' zu Ignatius besteht allerdings eine lange und breite von 1641 bis in die Gegenwart reichende Literatur[1], die aber auf viel zu schmaler Basis ruht. Die neueste Behandlung der Exerzitien in den „Monumenta" der Gesellschaft Jesu[2] beginnt die fühlbare Lücke auszufüllen. Sehr lehrreich ist auch die Arbeit H. Boehmers, Ignatius und die deutsche Mystik[3].

[1] Vgl. Handmann S. J. in der Linzer Theol.-Prakt. Quartalschrift 56 (1903) 764 ff.
[2] Monumenta hist. Soc. Jesu, Mon. Ign. S. 2, Madrid 1920 (mir nicht zugänglich.)
[3] Berichte der sächs. Akad. der Wissenschaften 73, 1 philol.-hist. Klasse, Leipzig 1921.

Er will zeigen, daß von Ignatius eine Linie rückwärts über Cisneros, Ludolf von Sachsen (Leben Jesu), Thomas von Kempen (Nachfolge Christi), Bernhard bis Augustinus geht. Schon von diesem stammt die Einordnung der Leben Jesu-Betrachtung in den neuplatonisch-areopagitischen mystischen Heilsweg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung[1]. Man vermißt nur bei Boehmer die Einbeziehung des mystischen Schrifttums Gersons, der für Cisneros doch so einflußreich war[2], was neben anderem eine kleine Korrektur an der im Titel seines Heftes schon angedeuteten These Boehmers nötig machen wird. „Eine planmäßig durchdachte Art und Weise, innere Einkehr zu halten" nennt die Exerzitien die apostolische Konstitution vom 22. Juli 1922, durch die der hl. Ignatius zum Patron der Exerzitien erklärt wird. Es dürfte jetzt unbestritten sein, daß der ignatianischen »ratio quaedam et via peculiaris peragendi spirituales recessus« ein großer Eigenwert an straffer Organisation, psychologischer Klugheit, sprachlicher Klarheit und religiöser Kraft innewohnt. Darum wird auch ihr hohes Ansehen, noch jüngst durch das genannte apostolische Schreiben vermehrt, ungeschmälert immer bleiben. Aber spirituales recessus, exercitia spiritualia oder „geistliche Übungen" sind in ihrer Idee und in ihrem Namen ein altes Erbstück mittelalterlicher Mystik[3]. Ja wenn man auf den Kern der Sache geht, auf die in all diesen „Übungen" beabsichtigte wirksame Darbietung der Heilswahrheiten zum Zwecke der Lebenserneuerung, dann darf man auch im urchristlichen Schrifttum nach „Exerzitiengedanken" und „Exerzitienkursen" suchen.

Bei einer betrachtenden Lektüre des Römerbriefes des hl. Paulus ist es mir so vorgekommen, als könnten wir nach ihm uns selbst oder anderen, die die nötige geistige Reife und innere Erfahrung besitzen, sehr gut einmal „biblische Exerzitien" halten. Es ist klar, daß die paulinischen Gedanken keine unmittelbar anwendbare Exerzitienart sind, und daß sie, selbst ausgearbeitet, nicht ganz den ignatianischen glichen, namentlich was die Anwendung der Sinne und die Betrachtung des äußeren Lebens Jesu angeht, so sehr sich auch da und dort auffällige Berührungen ergäben. Noch weniger freilich machen diese Zeilen den Anspruch, eine neue Erklärung des schwierigsten und folgenreichsten aller Apostelbriefe zu sein.

An die Spitze seiner „Exerzitien" stellt der Apostel das Bekenntnis zum Kyrios Christos (Röm. 1, 4). In der Art, wie Paulus still-

[1] a. a. O. 31 f. [2] Vgl. diese Zeitschr. 1921, 289 ff.

[3] Zum Namen „Exerzitien" vgl. Nachfolge Christi I, 19, Cisneros Exercitatorium und die Büchertitel seiner Gewährsmänner.

schweigend den Titel „Herr", der im Alten Testament Jahve eignet, oft und oft, im Römerbrief allein noch fünfmal (1, 7; 9, 33; 10, 9. 13; 12, 11), auf Christus überträgt, liegt einer der stärksten Beweise für die Überzeugung Pauli von der Göttlichkeit Jesu (vgl. übrigens auch Luk. 6, 46; Mark. 11, 3; Apg. 5, 14 u. s. f)[1]. Christus ist ihm Herr und Gebieter, er ist der Gottgesandte, der Gottessohn, der göttliches Wesen nicht wie einen Raub, sondern als ureigenste Form besitzt (vgl. Phil. 2). Darum ist seine Botschaft an die Menschheit eine Frohbotschaft, eine Gotteskraft, der man sich wahrlich nicht zu schämen braucht, eine Sonne, der sich erwartungsvoll die Kelche unserer Seele öffnen. Glück, Wonne, Seligkeit liegen für uns in den Schatzkammern des Evangeliums. Bevor aber der Apostel diese öffnen kann, bevor er aufbaut und pflanzt, muß er wie Jeremias (Jer. 1, 10) niederbrechen und zerstören. Er muß „jedes Denken gefangen nehmen" (2 Kor. 10, 5), er muß vernichten, was etwas zu sein scheint (1 Kor. 1, 28), was sich als selbstsichere Wirklichkeit gibt: Gott ist alles und wir sind nichts! Ganz ähnlich wie St. Ignatius nimmt St. Paulus zuerst die Grenzfestung, die den Zugang zum geistlichen Leben versperrt: den menschlichen Stolz. Er scheidet dabei zwei Menschenklassen, die beide, freilich auf ganz verschiedene Art, dem Heil entgegenwirken: „Unfromme" und „Fromme". Der Weltmensch, der Heide bei Paulus, ist stets in irgendeiner Form Götzendiener. Sein Götzendienst mag durch Kunst und Wissenschaft veredelt sein, wie er es auch im Altertum war; er kann aber auch in moderner Zeit zum Kult vierfüßiger Tiere und zur Menschenvergötterung herabsinken, wie wir uns an der gern als übertrieben empfundenen Stelle Röm. 1, 18—23 erinnern wollen. Und mit dieser perversen Befriedigung des religiösen Triebes geht beim gottentfremdeten Menschen oft genug eine Irreleitung des sittlichen Empfindens einher, die um so trauriger und erschütternder ist, als sie in Ermangelung idealer Maßstäbe kein Schuldbewußtsein mehr weckt (1, 24—32). Wer je in eine solche gottentfremdete Welt hineingeschaut hat, der weiß, welch ungeheuere Hindernisse der wahren Religion aus einer satten oder begehrlichen Diesseitsumgebung erwachsen. Nicht die Sünde, nicht der Wahn sind die schlimmsten Hindernisse, sondern daß diese Begriffe überhaupt ausgestorben sind. Eine solche Menschheit ist in den Augen Gottes wahrhaft „todeswürdig", ja sie ist tot, sie ist gähnende Leere, grauenhaftes Nichts.

[1] Die hellenistische Erklärung Boussets kann nicht genügen. Vgl. Esser-Mausbach, Religion, Christentum und Kirche[1] (1913) II 239 f. — Im folgenden bedeuten die Ziffern ohne nähere Bestimmung die Kapitel und Verse des Römerbriefes.

Der „Fromme", der Jude bei Paulus, der in diesen Abgrund blickt, möge sich aber vor Selbstgerechtigkeit hüten (2, 1—4). Ein Vergleich der sogenannten Frommen mit den „Ungläubigen" fällt nicht immer zugunsten der „Frommen" aus. Tugenden, die die Frommen gern als ihr ausschließliches Eigentum ansehen, finden sich abseits der kirchlichen Gnadenmittel in einsamer Schönheit (2, 12—16), und anderseits gibt es kein Laster, gottfern genug, daß nicht schon in die Brust eines Menschen sich eingeschlichen hätte, der stets Gott im Munde führt (2, 17—24). Dazu kommt, daß der Sünde des Frommen noch das besondere Mal der Treulosigkeit aufgebrannt ist (3, 1—8). So möge nun auch derjenige, der das äußere Bekenntnis zu Christus unentwegt festgehalten hat, erzittern vor dem künftigen Gericht, das ohne Ansehen der Person ergehen wird über die „Frommen" zuerst und dann auch über die „Unfrommen", über alle, die sich Gottes Zorn aufgehäuft haben für den Tag der strengen Rechenschaft (2, 5—11). Ein furchtbarer Ernst, der an die erste Exerzitienwoche bei St. Ignatius erinnert, weht durch die beiden ersten Kapitel des Römerbriefes und das Ergebnis, das im dritten Kapitel daraus gezogen wird (3, 9—20), schließt mit der tief zu Herzen gehenden Klage des Psalmisten ab: „Alle sind sie abgefallen, allesamt unnütz geworden, keiner ist, der Gutes tut, auch nicht ein einziger, es gibt keinen, der wahrhaft gerecht wäre, keinen, der Gott wahrhaft suchte, auch nicht einen einzigen!" Schrift und Erfahrung zeigen ein düsteres Weltbild. Eine ungeheuere Sündhaftigkeit beherrscht das Treiben der Menschen, ob sie sich „religiös" oder „religionslos" nennen, eine Sündhaftigkeit von so wuchtender Schwere und Breite, daß es dem Sänger des Alten Bundes vorkommen konnte, als seien die Menschen alle ohne Ausnahme von ihrer in der Schöpfung ausgesprochenen Gottbestimmung abgefallen und rettungslos verloren.

Aber da leuchtet (Röm. 3, 21) die frohe Botschaft wieder auf, die im Briefthema (1, 16 f.) angegeben war: die Wirklichkeit der Sünde wird durch eine noch mächtigere Wirklichkeit überboten. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus rettet uns von aller Sündenqual und Sündenschuld. Die zweite Wahrheit, die Paulus in den Dienst der religiösen Erweckung stellt, ist die helfende Allmacht Gottes: abyssus abyssum invocat, dem Abgrund menschlicher Nichtigkeit antwortet ein Abgrund ganz freier, ganz ungeschuldeter, unverdienbarer und unerzwingbarer Gotteshuld. Das einzige Organ, womit wir die Gnade ergreifen können, ist der Glaube, der praktische, des Menschen ganzes Sein und Tun erfassende Glaube, jene sola fides, die Paulus (Kap. 4)

und Jakobus (Kap. 2) gleicherweise meinen, wenn sie, freilich mit verschiedener Blickrichtung, Abraham als das Muster des begnadeten Menschen preisen.

Die Frucht der im Glauben gewonnenen Begnadigung ist das übernatürliche Leben. Mit staunender Begeisterung entdeckt der Apostel eine überquellende Fülle herrlicher Seelengüter, die durch die gnadenvolle Gottesgemeinschaft erschlossen und schon im Diesseits wirksam werden. Wir haben Friede mit Gott. O Glück der Erlösung, das den prophetischen Geist des Apostels hinreißt, sogar der Armseligkeiten des Lebens sich zu rühmen, da ja die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen! (5, 1—11.) Wir haben Freiheit von der Sünde. St. Paulus denkt hier zwar zunächst an das befreiende Sakrament der hl. Taufe (6, 1—7). Wir aber erinnern uns daneben auch dankbar des „zweiten rettenden Brettes im Schiffbruch der Sünde", des Sakramentes der Buße. Dann leitet er fein dazu über, wie an Stelle der Sündenknechtschaft freilich eine andere Bindung treten müsse, aber eine selige, stärkende, erhebende, die Gottesknechtschaft in Christus (6, 8—23). Schließlich führt er tief in Wesen und Wert der christlichen Freiheit ein (7,1 — 8,17). Hier ist jene großartige Metaphysik der Sünde eingefügt, gleichsam der dunkle Untergrund zu dem hellglänzenden Bild der Freiheit des Christenmenschen. Wir würden sie vielleicht lieber in der ersten Reihe der paulinischen „Exerzitiengedanken" (Kap. 1 u. 2) erwarten, sie ist aber auch hier nach dem Gesetz des Gegensatzes psychologisch äußerst wirksam. Paulus kennt ein dreifaches Verhältnis zum Begriff und zur Wirklichkeit der Sünde: das naturhafte außerhalb der Offenbarungsreligion, das gesetzliche der strengen Gesetzesreligionen und das christliche. Dem innerlich heidnischen, naturhaften Menschen verbleibt zwar eine allgemeine Einsicht in das Dasein und die Geltung gewisser sittlicher Bindungen, diese kommen ihm aber im einzelnen kaum zum Bewußtsein, darum auch nicht der Stachel des bösen Gewissens. Die Sünde erscheint als etwas Natürliches, das eben zum Leben gehört, manchmal angenehm, manchmal auch lästig empfunden wird, aber weiter kein Kopfzerbrechen verursacht. In den Gesetzesreligionen dagegen wird die sittliche Pflicht durch eine an sich gute, genaue Gesetzesordnung mit all ihren Paragraphen und Sanktionen dem Gewissen eingedrückt. Nun zeigt sich aber, daß die menschliche Natur nicht imstande ist, dem Joch des wohltätigen Gesetzes die Freiheit zu opfern. Es erwacht erst recht das Verlangen nach dem Gegenteil; der innere Mensch ist nicht gewonnen für das sittlich Gute und fühlt sich doch auch nicht frei von ihm. So

entsteht ein qualvoller Zustand — und Paulus betont, daß es nicht eine leere Selbstquälerei ist; denn das (jüdische) Gesetz ist objektiv gut und verpflichtend. Aber sittliche Ermahnungen und Vorsätze, mögen sie noch so eindringlich sein, sind nicht geeignet, einen befriedigenden Zustand zu schaffen. Das Erstrebte wird nie erreicht, und darum ist innere Enttäuschung, Gleichgültigkeit, Verdüsterung unausbleiblich. In diese verzweifelte Lage läßt die christliche Religion den Menschen nicht kommen, und deshalb vor allem preist sie Paulus als frohe Botschaft. Der Christ kehrt nicht zurück zur natürlichen Ungebundenheit, er anerkennt ein Sittengesetz, er hält es nicht für ein Hirngespinst, im Gegenteil, er will es festigen und vollenden. Aber es ist nicht der sittliche Wille des einzelnen, der diese gottgefällige Lebensordnung verbürgt, sondern die Gnade Jesu Christi. In uns wohnhaft durch den Hl. Geist, erzeugt sie nun ein neues Leben, gewinnt den inneren Menschen und versöhnt so Gesetz und Freiheit. Wie geläufig dem Apostel diese Würdigung der Sünde und Gnade ist, zeigt die ganz verwandte Betrachtung Gal. 3. Es ließen sich noch manche andere Parallelen ziehen, wie zwischen Röm. 1—2 und 1 Kor. 1—2, zwischen Röm. 12—15 und 1 Kor. 13—14, aber den wundervollen Aufbau und die vom Persönlichen fast absehende theologische Reife und zeitüberwindende Erhabenheit erreichen die paulinischen Exerzitiengedanken in keinem anderen seiner Briefe. Die „Frau Sünde" und der „Herr Jesus" sind in Kap. 6—8 des Römerbriefes in ähnlicher Weise einander gegenübergestellt wie die beiden Fahnen beim hl. Ignatius. Aber Paulus läßt unsere Blicke hier nicht allzu lange auf den Schatten des Bildes ruhen. Immer neue Seiten weiß er dem übernatürlichen Leben abzugewinnen. Es ist nicht bloß das Land des Friedens und der Freiheit, es ist auch der Boden allumspannender Hoffnung, die es unternimmt, jegliche Kreatur in den großen Erlösungsprozeß einzubeziehen (8, 18—27). Es ist das Reich grenzenlosen Vertrauens (8, 28—37), denn es ist das Wirkungsfeld des Paraklet, des Gottesanwaltes, der uns als „Angeld" der Erlösung ins Herz gegeben ist (Eph. 1, 14), der in uns betet mit unaussprechlichen Seufzern (Röm. 8, 26).

Die nun folgende vierte Stufe paulinischer Geisteseinkehr könnte man gut mit der dritten Exerzitienwoche in Beziehung setzen. Der Apostel offenbart uns jetzt sein großes mystisches Leid, an dem alle religiösen Menschen teilnehmen: dieses wunderbare, eben geschilderte übernatürliche Leben, dieses unschätzbare Gnadengeschenk des liebenden Gottes umfaßt nicht alle. Viele, die wir für berufen halten, denen wir in ein lauteres, tugendreiches Herz geschaut haben, stehen

abseits vom Strom der Gnade. Für Paulus sind es seine jüdischen Stammesbrüder, die er so liebt, daß er, wenn es möglich wäre, die Ausschließung auf sich nähme um sie zu retten (Röm. 9, 3). Was sollen wir hier sagen? Können wir anders handeln als Paulus? Beugen auch wir uns unter das unlösbare Rätsel der göttlichen Gnadenwahl (9, 1—23); erinnern wir uns, daß auch die höchsten Vorzüge, und wäre es der Vollbesitz aller Gnadenmittel (9, 4 f.), uns keine sichere Bürgschaft geben, daß wir von Gott erwählt sind! „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern!" (Phil. 2, 12.) Aber Paulus, der Bringer der Frohbotschaft Christi, überwindet das Leid und die lähmende Angst, die uns ob der scheinbaren Ohnmacht der Übernatur ergreifen wollen. Er nur betont zwar strenge, daß es eine Verhärtung gegen die Gnade gibt, aber auch daß diese niemals ohne die Schuld des Menschen eintritt (9,30—10,21). Er weiß noch besseren Rat: die Liebe Gottes erschöpft ihren Reichtum nie. Sie findet Wege zum Heil, wo wir armselige und kleinherzige Menschen schon verzagen möchten. Nur wo eine Seele der Macht seiner Liebe böswillig widersteht, da wird auch Gott sie dem Verderben nicht entreißen; denn Gott ist die Liebe (11, 1—32). So kommt die Stimmung des Osterexultet gerade bei diesem tremendum mysterium, diesem furchtbaren Geheimnis über den Gottespropheten. Felix culpa, Selige Schuld ...! O Tiefe der Weisheit, des Reichtums und der Erkenntnis Gottes! Aus ihm und durch ihn und für ihn ist alles! Unendliches Vertrauen schließt auch diese Stufe wie die vorige. Das Leid ist im Sieg verschlungen. Die Liebe triumphiert. Die unio mystica, die mystische Vereinigung, ist erreicht (11, 33—36).

Der in Gott versenkte Geist weiß am besten um das Geheimnis der Liebe. Darum spricht der Apostel am Schluß — wie das Exerzitienbüchlein, wie das 7. Kapitel der Benediktusregel — von der Liebe. Diese ist Gott gegenüber ein immerwährendes Brandopfer heißen Dankes für das Gnadenwunder, das sich an der christlichen Seele vollzogen hat (12, 1—2). Sie äußert sich uns gegenüber in richtiger Selbsteinschätzung (12, 3—8). Sie strahlt ihre Wärme nach außen in Gesinnung und Tat wahrer Bruderliebe. Die weltverachtenden Mystiker sind die weltverstehenden Herolde der Liebe. Was für eine weise und weite Liebe empfehlen die letzten Kapitel des Römerbriefes! Eine wirksame Liebe, die auch vor dem Feinde nicht halt machen darf (12, 9—31), eine geordnete Liebe, die die großen Pflichten des Gemeinschaftslebens mit ihrem Feuer zu durchglühen weiß (13, 1—7), eine gehaltvolle Liebe, die von den Höhen der Ideale in die Täler der

praktischen Forderungen herabsteigt (13,8 — 14), eine Liebe, die die Brücke schlägt zwischen den Starken und den Schwachen, aus denen zu allen Zeiten die Kirche besteht (14,1 — 15,12). So umschlingt die Liebe, als Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 14) die reiche Garbe fruchtschwerer Ähren, die uns St. Paulus im Römerbriefe darreicht.

Einige christliche Segenswünsche aus den letzten Versen des Paulusbriefes mögen zum Geleite dienen: „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit lauter Freude und Friede im Glauben, damit ihr überreich seid in der Hoffnung durch die Kraft des Hl. Geistes!" (15, 13.) „Der Gott des Friedens sei mit euch allen!" (15, 33.) „Der Gott des Friedens zertrete rasch Satan unter euren Füßen!" (16, 20.) „Dem allein weisen Gott sei Ehre durch Jesus Christus in alle Ewigkeit! Amen" (16, 27).

Genesung.

Ich glaubte, Herr, du weiltest fern von mir,
Und bist mir nie so herzlich nah gewesen.
Ich bin in deinem Arme still genesen,
Geliebter Herr, und wußte nichts von dir.
Ich lag an deinem Herzen all die Zeit,
Da mir das Fieber fast das Blut verbrannte,
Ob auch mein Mund nicht deinen Namen nannte,
So war mir deine Hilfe doch bereit.
O sei gepriesen, du barmherz'ges Licht!
Ich wache auf in deines Mantels Falten.
So eng und warm hast du dein Kind gehalten!
Ewige Heimat, dir entflieht man nicht.

* * *

Das voranstehende Gedicht ist das Schlußlied der „Gebete in Versen", die M. Herbert unter dem Titel „Gott allein genügt" jüngst im Bachem-Verlage zu Köln herausgab: Es sind Sänge von herber Schönheit. Vermutlich ist es die Dichterin selber, die ihre Lieder auf den vergänglichen Umschlagseiten — ihre Worte seien deshalb festgehalten — also charakterisiert: „Stärker lieben, tiefer graben, heißer beten! Mit dieser Inhaltsangabe ist das Wesen der vorliegenden Gebete gekennzeichnet. In ihnen offenbart sich ein heißes Ringen der Seele um ihren Gott — Sehnsucht nach Überwindung, Vervollkommnung, Verklärung. Über solche Verse läßt sich nicht viel sagen. Sie wollen empfunden sein, mitgelebt und mitgelitten. Einigen werden sie die Seele entzünden, andere ganz kalt lassen, je nachdem. Dios solo basta, Gott allein genügt — dieses Wort der hl. Theresia ist nicht für alle."

Wege zur liturgischen Kunst.

Von P. Amandus G'sell (Rio de Janeiro).

Liturgie ist Gebet. Darin kommen alle überein, die das Wesen der Liturgie zu bestimmen suchen. So unbestritten diese Wahrheit ist, sie sollte viel öfter wiederholt, viel tiefer betrachtet und eingeprägt, viel ernster ausgewertet werden. Denn der heilige Hain der Liturgie muß entschlossen geschützt werden gegen jeden Einfall der Ästheten, Erlebnisjäger und Modeschreiber, die am Unwesentlichen haften bleiben und die für alles, „was man nicht definieren kann", flugs das Wort „Liturgie" und „Liturgisch" einsetzen.

Sind wir aber einmal tief durchdrungen von dem geistigen und übernatürlichen Wesen der Liturgie, dann werden wir wie von selbst und von innen heraus dazu geführt, die Form, die schöne Form, die Kunst nicht als etwas bloß äußerlich der Liturgie Angeklebtes zu betrachten, sondern als den wesensgemäßen Ausdruck des Innern. Wir werden verstehen, daß die Liturgie als reiner Gottesdienst, und gerade je mehr sie selbstloser Gottesdienst ist, nach schönem Ausdruck drängt, um durch das Schöne Gott zu ehren, in dem Schönen die Wahrheit zu verkörpern und in ihm die Liebe ausströmen zu lassen. Dazu kommt noch der erzieherische Wert der Kunst, der uns von einer anderen Seite her zeigt, wie innig Liturgie und Kunst zusammengehören.

Diese Wahrheiten, die wir heute fast erst wieder mühsam ergrübeln müssen, lagen dem christlichen Altertum und Mittelalter, selbst noch einem Stück der Neuzeit im Blut. Daher haben unsere Vorfahren so Großes und Schönes geschaffen. Die innige Vereinigung von Liturgie und Kunst nahm ab in dem Maße, in dem die Liturgie aufhörte, für weite Kreise — sogar innerhalb des Klerus — wirklich inneres, seelisches Beten zu sein, je mehr sie zur offiziellen „Leistung" wurde, die man „korrekt" verrichtet, die aber eigentlich auf einer anderen Linie, als das Gebet liegt. Um zu beten, müßte man danach zuerst das Brevier aus der Hand legen. Eine Folge dieser Geistesrichtung ist die Kluft zwischen Inhalt und Form. Je mehr die Liturgie zur Formel wird, um so mehr wird die Form als etwas Zufälliges und Äußerliches empfunden. Die Liturgie wird dann wie eine Versteinerung in irgend ein Gehäuse gesetzt, das vom liturgischen Geist und manchmal so ziemlich von jedem Geist, unberührt ist.

Umgekehrt geht mit der Wiederbelebung der Liturgie die Sorge für die Form Hand in Hand. Dies ist kein Abgleiten in „Ästhetizis-

mus“, sondern ein Zeichen von Kraft und Gesundheit. Daher haben Versuche, die von innen heraus und vom Inhalt der Liturgie her die Kunst neu zu gestalten suchen, zugleich auch eine religiöse Bedeutung.

Einen glücklichen Versuch in dieser Richtung dürfen wir begrüßen in der Schrift des geistlichen Rektors J. van Acken: „Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk“[1]. „Der Altar als der mystische Christus soll der Ausgangspunkt und gestaltende Mittelpunkt des Kirchenbaus und der Kirchenausstattung sein“, das ist der Leitgedanke, aus dem sämtliche hier gemachten Vorschläge sich entwickeln. Nachdem geschildert ist, wie einem jungen ringenden Künstler der Sinn der neuen Christuskunst aufgeht, werden uns die Grundlagen aufgedeckt für „christozentrische“ Kunst. Die Liturgie ist der Steinbruch, der die Quadern liefert. „Der Charakter der Liturgie im Allgemeinen“ bringt es mit sich, daß das Meßopfer im Mittelpunkt des gesamten Gottesdienstes steht, und daraus folgt dann, daß das katholische Gotteshaus eine „ausgesprochene Meßopferkirche“ sein soll. Daraus wieder ergeben sich einige stilbildende Grundmerkmale: 1. Christus muß den Raum beherrschen. 2. Die Opfergemeinschaft der Gläubigen muß klar ausgedrückt sein. 3. Die Objektivität der Liturgie muß Bau und Raum beeinflussen.

In einem besonderen Abschnitt sucht nun van Acken die Forderung der Objektivität wieder abzuschwächen und die Berechtigung des subjektiven Einschlages nachzuweisen. Das will nicht recht befriedigen. Obwohl hier richtige Gedanken obwalten, erhalten die Begriffe nicht ganz die richtige Formulierung. Man müßte sich wohl zunächst über die Worte „objektiv“ und „subjektiv“ verständigen. Darf man wirklich „objektiv“ ohne weiteres gleichsetzen mit „Ruhe der Verklärung“ und „subjektiv“ mit „dramatischer Entwicklung“? Kann nicht die Verklärung auch subjektiv und das Ringen objektiv dargestellt werden. Van Acken weist selbst sehr glücklich auf die dramatische Entwicklung in der Liturgie hin und folgert daraus, daß solche Entwicklung das liturgische Merkmal der Objektivität nicht ausschließe. Daraus ergibt sich aber, daß die für die Sakralkunst aufgestellte Forderung der „Objektivität“ die dramatische Entwicklung und das „gotische Streben“ ebenfalls nicht ausschließt. Es bedarf also keiner Abschwächung und Einschränkung der Objektivität, wenn man nur klar vor Augen hat, was Objektivität besagt und bedenkt, daß jede Kunst wesentlich etwas Persönliches, „Subjektives“ einschließt und nur von Künstlerpersönlichkeiten geschaffen werden kann. Die Objektivität wird voll

[1] Druck und Verlag von A. Theben, Gladbeck i. W. 1922.

erreicht, wenn der Künstler „bei aller Ergriffenheit künstlerischen Ausdrucks doch nicht bloße Ichgefühle zur Schau trägt, sondern Wahrheit, seelische Kraft und Trost für die ganze Seelengemeinschaft bietet". Wichtig ist also, daß der christliche Künstler ganz aus der Liturgie lebt, aus der Heiligen Schrift seine Seele nährt und die paulinischen Gedanken von der Gemeinschaft im Corpus Christi mysticum tief erfaßt. Ähnliches fordert z. B. in Frankreich der modern gerichtete Maurice Denis in einem jüngst gehaltenen Vortrag[1]. Praktisch durchgeführt werden diese Forderungen in den von ihm und G. Desvallières gegründeten »Ateliers d' Art sacré«[2]. Den religiösen Grundlagen der liturgischen Kunst ein eigenes Kapitel zu widmen, ist also durchaus berechtigt. Es zeigt, wie die christozentrische Kunst hervorwächst aus dem Programm Pius' X., alles in Christus zu erneuern und wie sie mithelfen kann, seine bekannte Mahnung zu verwirklichen: „Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die Messe beten." Ein Fortschritt sei es schon, meint van Acken, daß jetzt Eucharistie und Herz-Jesu-Kult im Vordergrunde des Andachtslebens ständen. Er möchte aber mit Recht „das Opfer als Kern des ganzen Gottesdienstes und des Christenlebens im kraftvollen Volksbewußtsein wissen, nicht als eine der Andachtsarten oder gar als bloße Gewohnheits- oder Mußpflicht".

Diese Wahrheit muß nicht nur gepredigt, sondern auch durch die Kunst kraftvoll verkörpert werden. Das ist aber nicht möglich durch geistlosen Abklatsch früherer Stile. Die kirchliche Kunst muß, ohne mit lebensfähigen Überlieferungen zu brechen, vom modernen Kunstwollen und Kunstschaffen lernen. Darum heißt es sich besinnen auf die künstlerischen Grundlagen, für die folgende wichtige Leitsätze aufgestellt werden: 1. Das Bedürfnis schafft den Raum. 2. Blick für das Ganze! d. h. das Einzelne muß dem Ganzen untergeordnet sein, so daß Einheit des Formenausdrucks unter Leitung der Baukunst entsteht. 3. Schlichte Aussprache des inneren Gedankens. 4. Konstruktionsrichtigkeit und Materialgerechtigkeit. 5. Volkskunst (deutsche Art und Heimatgefühl).

Ehe diese Grundsätze praktisch angewendet und greifbare Vorschläge gemacht werden, stellt eine kleine kunstgeschichtliche Skizze nach den Gesichtspunkten „Der christozentrische und der Opfergedanke in der Kunst" die unentbehrliche Verbindungslinie mit der Vergangenheit her.

[1] La crise de l'art religieux moderne. La vie et les arts liturgiques Nr. 100 (April 1923) 258—60.

[2] Vergl. Almanach catholique francais 1921, 370.

Bei praktischen Vorschlägen wird man immer am ehesten auch auf Widerspruch stoßen, zumal in künstlerischen Fragen. Aber man atmet befreit auf, daß hier einmal einer den Mut hat, manches auszusprechen, was schon viele empfunden haben, die diesen Fragen nähergetreten sind. Zur Beruhigung sei zudem gesagt, daß nicht ein „weltferner" Theoretiker hier redet, sondern ein Seelsorgspriester, der die Bedürfnisse des Volkes kennt, mit dem Gegebenen und Bestehenden rechnet und berechtigten Wünschen zugänglich ist. Daher wird man wohl nicht erschrecken, wenn auch er vor allem fordert, im Gotteshaus seien möglichst räumlich zu trennen: der liturgische Meßopferraum und die privater Andacht vorbehaltenen eigenen Nebenräume. Es soll eben nichts ablenken von der Hauptsache, vom Altar, vom Opfer. Alles soll „fortschreitende Bewegung zum Herzpunkt, eine programmatische und gleichsam dramatische Führung zur Opferstätte und zum sakramentalen Gott sein". Zur Durchführung dieses großen Programmes wird eine Verbindung von Langhaus und Zentralbau, befürwortet; eine andere Lösung jedoch nicht ausgeschlossen. Sinnig und tief ist der Gedanke, daß „der Kirchentitel auf die Gestaltung des Baurisses und die plastische Maße des Kirchenbaues" Einfluß haben möge. Hier hat vielleicht ein Gedanke von P. Desiderius Lenz O. S. B. mitgewirkt wie der Hinweis vermuten läßt. Auch P. Kreitmaier S. J.[1] meinte, daß P. Desiderius da von einer „ganz richtigen und beherzigenswerten Idee geleitet sei". Ideal und Ausführbarkeit werden allerdings gerade hier oft einander widerstreben. Nach alten Vorbildern ausgedacht und doch wieder in etwa neu ist die vorgeschlagene Stellung des Altares, der von der Apsis weg in die Vierung gerückt wird, damit die Gläubigen den Altar wirklich „umstehen" können und das Opfer allen sichtbar sei. Eine turmartige Erhöhung soll nach außen den Altarraum kundtun und nach innen der Opferstätte eine Fülle von Licht vermitteln. Verschiedene Entwürfe verdeutlichen die Gedanken des Verfassers. Die Zeichnungen, von Baurat C. Moritz, Köln zeigen wie fruchtbar und künstlerisch wertvoll solche Anregungen sind. Unsere traurige Lage sollte uns nicht verleiten das Häßliche und Geschmacklose zu entschuldigen. Hier erhält man Fingerzeige, wie man auch mit geringen Mitteln Schönes und Würdiges herstellen kann.

Die Architektur schafft zunächst nur den großen Raum. Ist dieser vorhanden, dann beginnt erst die Sorge für die Innenausstattung, dem Grundsatz getreu, daß der „christozentrische" Gedanke sich bis ins Kleinste auswirken müsse. Wir erhalten daher ein ausführliches Pro-

[1] Beuroner Kunst[3] (Freiburg 1921) 59.

gramm für Plastiken, Gemälde, Fensterschmuck, Kirchenmöbel, Kleingerät und Paramente. Auch hier wird man dem Berater, wenngleich nicht blind, so doch voll Vertrauen folgen.

Zu diesen Kapiteln befrage man auch den Aufsatz von H. Schrörs „Innenbau und Ausschmückung der Kirchen"[1]. Schrörs betont stark den Primat der Architektur und weist die Verstöße nach, die in vielen Kirchen gegen diese Grundregel gemacht werden. Er ist ebensowenig als van Acken ein Feind von Bildern, Statuen usw., die der Privatandacht dienen. Nur sollten sie nicht in den Vordergrund gerückt werden. „Die Kirche ist zunächst für den liturgischen Gottesdienst da, und darum muß alles, was nicht unmittelbar für ihn und die Teilnahme an ihm bestimmt ist, zurücktreten. Namentlich verdient das Mittelschiff von dem Altare, von dem das heilige Opfer für die Gemeinde zum Himmel steigt und auf dem der eucharistische Heiland zur Anbetung thront, ausschließlich beherrscht und von der ‚Ausschmückung' mit Devotionsbildern verschont zu werden".

Da in der Liturgie Gesang und Musik eine ganz besondere Bedeutung haben, so ist es klar, daß dann auch die Kirchenmusik „christozentrisch" sein muß. Auseinandersetzungen mit van Ackens Vorschlägen erforderten jedoch und erhalten voraussichtlich eine eigene Behandlung.

Hat van Acken die Paramentik im großen Zusammenhang nur ganz kurz gestreift, so bietet uns der jüngst verstorbene bekannte Wiener Pastoralprofessor und Archäologe H. Swoboda im ersten Teil einer von der Firma Flemmichs Söhne herausgegebenen Broschüre „Textilparamente"[2]: „Ein Hauptstück aus dem Katechismus der Paramentik." Auch er vermag wirklich neue Wege zu weisen. Schon das Geleitwort verdient besondere Beachtung. Wir wußten zwar, daß der unvergeßliche Pius X., der Erneuerer des eucharistischen Lebens, auch für die musikalische Form der Liturgie ein überraschend feines und sicheres Gefühl hatte. Aber daß er seine aus einem großen und einfachen Gedanken hervorquellenden Reformideen auch auf andere Gebiete der liturgischen Kunst auszudehnen suchte, erfahren sehr viele wohl erst aus den Worten Swobodas: „Damals [d. h. beim Wiener eucharistischen Kongreß] hat seine Heiligkeit dem Verfasser dieser Zeilen gelegentlich einer Audienz den ausdrücklichen Auftrag erteilt, möglichst für die Verbreitung der großen alten Glockenform des Meßkleides einzutreten. Papst Pius nannte als ungefähres Vorbild den Schnitt des Ornates, der drüben auf dem Campo Santo in Gebrauch sei. Ebenso besprach seine Heiligkeit den Unterschied zwischem dem

[1] Kölner Seelsorgeblätter 1 (56) 1923, 28—32. [2] Wien 1920, A. Flemmichs Söhne.

griechischen Omophorion und dem lateinischen Pallium und fand die erstgenannte Form angemessener, fließender, ohne weitere Reformwünsche daran zu knüpfen; aber beim Meßkleid gab er seinem entschiedenen Wunsch nach der Verbreitung jener Form Ausdruck, die vielfach mißverständlich als verboten gilt.“ Diese Wünsche Pius' X. darf man wohl ruhigen Gewissens zu verwirklichen trachten. So können wir uns unbedenklich freuen über die Grundsätze, die Swoboda in seinem Katechismus zusammenstellt. Zunächst sei zu betonen, daß bei der Weite der kirchlichen Vorschriften die jetzt meist gebräuchliche Form durchaus nicht verpflichtend sei. Ja eine Bestimmung des Cæremoniale Episcoporum setze sogar die Glockenform des Meßkleides voraus, von dem es heißt, es solle über beide Arme gebreitet und sorgfältig zurückgeschlagen werden, damit es den Bischof nicht behindere[1]. Auch sei gerade im Sinne des Tridentinums eine Rückkehr zu apostolischen Formen, also Rückkehr zur Einfachheit und Natürlichkeit im Aufbau, zur genetischen Entwicklung und natürlichen Zweckbeachtung wünschenswert. „Das künstlerische Bestreben der Gegenwart liebt aber kostbare Schlichtheit ohne Puritanisierung ... Es müßte also die Entfaltung voller genetisch systematischer Schönheit zu einer zeitgemäßen Hilfe für die Seelsorge in der Gegenwart und hoffentlich auch der nächsten Zukunft naturgemäß dienlich werden.“ — Also sowohl religiöses wie künstlerisches Empfinden weist uns zurück zu den alten Grundformen. Aber „nicht alles was alt ist oder an einzelnen Stücken erscheint, muß auch schon gut und vorbildlich sein“. Nein „das archäologische Element und die daraus abgeleiteten Grundformen sollen nicht allein um des Alters willen geschätzt werden, sondern der Alterswert bedeutet in der ganzen kirchlichen Kunst nur dann einen Wert, wenn er die lebendige Tradition stützt und den jeweiligen erstarrenden Konventionalismus zerstört. Entwicklung ist nicht Willkür und nicht Zufall, ist keine Verkalkung, kein Absterben, sondern ewige Jugendkraft. Daß daher durch die kirchlichen Kunstvorschriften die notwendige Freiheit der Künste nicht beeinträchtigt wird, muß jeder zugeben, der mit Geist und Sinn den seelsorglichen Zweck der kirchlichen Kunst erfaßt“.

An Hand von Zeichnungen gibt nun der „Katechismus“ einen kurzen Überblick über die Entwicklung der Paramente. Nicht in allem können wir hier Swobodas Ansichten folgen. Es scheint doch mehr

[1] Mox surgit Episcopus, et induitur ab eisdem (sc. ministris) planeta, quæ hinc inde super brachia aptatur et revolvitur diligenter, ne illum impediat. Caer. Epp. II. cp. 8. n. 8.

geistreich als geschichtlich begründet zu sein, „die erste Anregung für die Pontifikalkleider in den Kleidern Christi beim Paschamahle zu suchen“. Es fehlen eben doch die Verbindungslinien, trotz der Parallelen die hier gezogen werden zwischen Paenula und jüdischem Pascha (=Reise)=kleid, Bischofsstab und Reisestab, Pontifikalschuhen und Wandersandalen, Mitra und Kopfschutz des Reisenden, kurz zwischen den Pontifikalgewändern und der Reisezurüstung beim Paschamahle (2 Mos. 12, 11). Es sind das eben alles nur mehr oder minder glückliche Parallelen, aber nichts weiter. Neben Brauns gründlichen Untersuchungen über die Geschichte der Paramente[1] können solche Versuche nicht befriedigen. Aber trotz dieser falschen geschichtlichen Erklärungen im Einzelnen, erwächst aus dem Gesamtüberblick doch die richtige Erkenntnis, daß die Paramente vor allem Kleidcharakter haben, infolgedessen auch als Kleider, nicht als Flächen für Stickereien zu behandeln sind. „Von unklaren Begriffen über das Wesen des Übernatürlichen und Kirchlichen ausgehend, sah man in Un- und Widernatürlichkeit eine Gewähr gegen alles Heidnische und Unkirchliche ... Was man an den eigenen Kleidern nie geduldet hätte, wie spannenbreite eingesetzte Streifen, zwei grüne und ein weißer nebeneinander; eine Starre, die sich vielleicht an den Flügeldecken von bunten Käfern finden mag; solche Kuriosa können niemals liturgisch sein, auch nicht, wenn das Zusammensetzbild aus einem deutlichen Kreuz und vier andersfarbigen Eckstücken bestünde. Ein pappendeckelsteifes Kleid würde niemand tragen wollen, warum soll es also liturgisch eher möglich sein? Das Kleid als Fahnenblatt aufzufassen, fällt wenigstens gegenwärtig keinem Schneider mehr ein und dennoch hat ein Paramentenreformer unter Berufung auf einen geistlichen Fachmann die Faltenlosigkeit seiner Erzeugnisse als den Höhepunkt der Kirchlichkeit hingestellt.“

In dem Maße, in dem der Sinn für den Kleidcharakter der Paramente schwand, wuchs das Streben, mechanische Bildflächen zu gewinnen und die Paramente mit Bildern zu besticken. „Eine solche Assistenz muß beim Altare wie eine scheu gewordene Bildergalerie aussehen und erfüllt gewiß nicht die Officia pietatis. Anstatt mit soliden Stoffen besser zu schneidern, hat man lieber geschmacklos gestickt ... Eine gewisse sentimentale Auffassung von Frömmigkeit hat uns neben den gegossenen Fabrikstatuen mit ihrem süßlichen geistlosen Gesichtsausdruck, neben den ebenso geistlosen und süßlichen Heiligenbildern auch Spitzenmuster gebracht, worin z. B. der Heiland auf einem Albebesatz sein schweres Kreuz in vielmaliger Wieder-

[1] Die liturgische Gewandung im Occident und Orient (Freiburg 1907) bes. S. 359—514.

holung zu Füßen des zelebrierenden Priesters trägt, oder wo Lilienprügel und kürbisgroße Rosen oder andere unheimliche Geschmacklosigkeiten sich breit machen.“ Ganz ähnlich urteilt auch van Acken: „Warum muß der Stellvertreter Christi einen Schmuck von einer Zimperlichkeit anziehen, mit dem man unseres Wissens den göttlichen Hohepriester nie abzubilden gewagt hat. Bei aller hohen Verehrung für das Schöne, das diese Feinkunst hervorgebracht hat, kommt einem doch immer wieder der Gedanke, daß wir wirklich nicht mehr im Zeitalter des Rokoko und der schönen Gefühlchen und Motivchen aus der seligen Schäferzeit leben ... Die maßgebende Tradition liegt für uns auch hier wieder im Frühchristentum, nicht in den letzten Jahrhunderten.“

Swoboda bleibt übrigens bei bloßer Kritik nicht stehen, wie man das ja nie tun sollte. Er gibt wertvolle Anleitungen für eine Reform der Paramente. „Nur die liturgischen Vorschriften, die kirchlichen Überlieferungen und auf das stärkste betont die Satzungen heiliger Kunst, sind für Material und Form der heiligen Geräte maßgebend.“ Vor allem empfiehlt er uns Rückkehr zu gewissenhaft gearbeiteten glatten und gemusterten Seidenstoffen, die in natürlichen Falten sich dem Körper anschmiegen. Ferner eher Liebe zur Schneiderarbeit als Stickereilust. Nie soll die Stickerei Selbstzweck sein. Der „Katechismus“ geht daher näher auf einzelne Paramentstücke ein.

Swoboda schließt: „So genau die Mahnungen der Geschichte und der Geist kirchlicher Vorschriften gewissenhaft zu beachten sind, klammere man sich nicht an Äußerlichkeiten an, wie die angeblich vorgeschriebene Breite von Mittel- und Seitenstücken, man sehe nicht Vorschriften dort, wo keine sind. Das Studium ausgewählter alter Stücke sowie die Vertiefung in die Geschichte der Meßkleider sind die besten Hilfsmittel, um selbständig zu werden, um Freiheit und Gesetzmäßigkeit auch in der Paramentik traditionell, aber nicht konventionell zu vereinigen.“

Die „Technischen Anmerkungen“ über Aufbewahrung und Reinigung der Seidenstoffe von Ingenieur Flemmich im zweiten Teile des Heftes „Textilparamente“ verdienen auch ihre Beachtung. Nicht nur des äußeren Nutzens wegen, sondern auch als Weg zur Gesinnungspflege. Der hl. Benedikt mahnt den Cellerar seines Klosters, „alle Geräte des Klosters und seinen ganzen Besitz sehe er an wie heiliges Altargerät“. Einen höheren Maßstab ehrfürchtigster Behandlung auch der Dinge des täglichen Lebens gibt es wohl kaum. Das ist Erziehung vom Heiligtume her. Wie nun, wenn im Heiligtume selber Ehrfurchtslosigkeit Platz griffe! Möge man nie vergessen, daß die

äußere Art der Behandlung des Heiligen den Sinn für dessen innere Bedeutung wesentlich heben oder senken kann.

Anregend sind naturgemäß vor allem die zahlreichen vornehmen und scharfen Abbildungen von Kaseln, Vespermänteln, Dalmatiken und dergl. Wir sehen aus ihnen, daß auch römische Gewänder würdig und geschmackvoll gearbeitet werden können. Daß die Firma ihre Vorliebe für die volle alte Form nicht noch mehr oder ganz ausschließlich betont, wird wohl in äußeren Umständen seinen Grund haben. Die Bemusterung der Stoffe ist zum Teil von älteren Vorlagen übernommen, z. Teil handelt es sich um neue Entwürfe. Prächtig nimmt sich das mit den Evangelistensymbolen bemusterte Pluviale aus nach Zeichnung des Architekten Otto Schmidt-Wien; sehr gut ist dort auch der Kapuzenschnitt. Einfache Stäbe kommen den edlen Stoffentwürfen der Professoren Stanzel und Frömel wohl zu statten. Moderner empfunden sind einige Zeichnungen von Professor Schinko und den Architekten Holub und Hofer; sie setzen zwar eine ganz neuzeitliche Kirche und Kircheneinrichtung voraus, werden aber unter diesen Voraussetzungen gewiß ihre Wirkung nicht verfehlen. Natürlich wären zu einer gerechten Beurteilung von Paramenten nicht nur Form und Bemusterung, sondern vor allem auch Farbe und Farbstimmung zu berücksichtigen. Immerhin gewinnt man auch so schon den Eindruck, daß hier mit Eifer nach Formen gesucht wird, die an die großen Überlieferungen anknüpfend, die Schablone zu durchbrechen und eine Erneuerung der kirchlichen Kunst und Kunsttätigkeit heraufzuführen vermögen.

Die bittere Not der Zeit zwingt von selbst zu Ernst und Einfachheit im Künstlerschaffen. Nicht zum Schaden der Kunst; denn sie zwingt damit die Kunst zur Besinnung auf sich selbst und ihre Zwecke. Im Angesicht von Werken der Alten hat in Italien Goethe einmal empfunden wie „immer derselbe große Sinn" daraus spreche. Er entsann sich dabei eines ganz anders gearteten Bauwerkes und fühlte da erst so ganz, wie ihm „mit Recht alle Willkürlichkeiten verhaßt waren ... ein Nichts um Nichts, ein ungeheuerer Konfektaufsatz. Das steht nun alles totgeboren da; denn was nicht eine wahre, innere Existenz hat, hat kein Leben, und kann nicht groß sein und groß werden". Das gilt von aller Kunst, doppelt von der Kirchlichen. Gewinnen diese Grundsätze wieder mehr an Boden, dann wird mit der Zeit auch wieder eine größere Harmonie hergestellt werden zwischen Geist und Form, Kunst und Leben.

Aus der mittelalterlichen Klosterbibliothek von St. Jakob in Lüttich.

Von P. Paulus Volk (Maria-Laach).

Gelegentliche Notizen berichten über die inneren Verhältnisse einer mittelalterlichen Klosterbibliothek. Über Aufstellung und Aufbewahrung der Handschriften, Verwaltung des Bücherschatzes, Tauschverkehr u. a. sind wir meist auf zerstreute Bemerkungen angewiesen. Um sich ein Bild von dem Betrieb in diesem für jedes Kloster so bedeutungsvollen Raum zu machen, müssen wir Steinchen für Steinchen aufsuchen und in ein Bild zusammenstellen.

Als die beiden Verfasser der Voyage litteraire[1], Martène und Durand, von Malmedy nach Lüttich kamen, stiegen sie in der Benediktinerabtei St. Jakob ab. In diesem von Bischof Balderich von Lüttich 1015 gegründeten Kloster waren im Laufe der Jahrhunderte eine Menge wertvoller Handschriften gesammelt worden. Mit großer Freude sprechen die beiden gelehrten Wanderer von den Bücherschätzen in St. Jakob. Selbst aus der Gründungszeit waren noch Handschriften da. St. Jakobs erster Abt, Olbert, kam von Gembloux, wo er die Abtswürde inne hatte. Dort erwarb er sich, wie Sigbert in seinen Gesta abbatum Gemblacensium[2] ausdrücklich hervorhebt, reiche Verdienste um die Klosterbibliothek. In der Handschrift K. 57 n. 134[3] von St. Jakob heißt es: „Die von Abt Olbert in St. Jakob zusammengestellte Bibliothek . . .“[4] Also auch in St. Jakob erlahmte seine Sorge für die Bibliothek nicht. Dem Beispiel des ersten Abtes folgten, die nach ihm den Hirtenstab von St. Jakob führten. Wohl gab es auch Zeiten geringeren Interesses für die Ausgestaltung der Bibliothek, aber das holten dann die Nachfolger wieder ein. Lobend erwähnen Schriftsteller des 16., 17., 18. Jahrhunderts die reichen und seltenen Werke der Abteibibliothek[5]. Mit tiefem Bedauern sieht man, wie durch die unselige freiwillige Säkularisation im Jahre 1785 die wertvollen

[1] Voyage litteraire de deux religieux Bénédictins II (Paris 1724) 172 ff.

[2] MG. SS. VIII 540 c. 42: ad construendam pro posse suo bibliothecam plenariam . . .

[3] Die Handschriften werden zitiert nach dem Verkaufskatalog von 1788. Über ihn vgl. P. Volk, Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobsklosters, in: Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 10, XXXVI u. Anm. 6 (zitiert K., Seite, Nummer).

[4] Sancti Jacobi bibliotheca a domino abbate Olberto composita . . .

[5] Bulletin de l'institut archéol. liégeois XXXVII (1907) 17.

Bücherbestände verkauft und zerstreut wurden[1]. Doch wir sind in der glücklichen Lage, mehrere Bücherkataloge zu besitzen, aus denen wir uns ohne große Mühe den ganzen Bücherbestand rekonstruieren können[2].

Wem die Bibliothek in St. Jakob unterstand, darüber unterrichtet uns das Kapitel 31 des Liber ordinarius dieser Abtei[3]. Seit dem 13. Jahrhundert versah in St. Jakob nachweislich der Kantor auch das Amt des Bibliothekars. Noch 1669 wird Placidus Pietkin, der als Handschriftenforscher mit seinem berühmten Ordensbruder Mabillon einen regen Briefwechsel führte, als cantor bibliothecarius aufgeführt[4]. In mehreren Handschriften liest man um 1721 den Namen des Kantors Philippus Fisen, der als Bibliothekar für neue Bucheinbände sorgte. 1743 verfaßte Romanus Marnette, der sich cantor et bibliothecarius nennt, einen Katalog der ihm anvertrauten Bücher (K. 280 n. 26). War das Amt des Kantors von dem des Bibliothekars nicht streng geschieden, so unterstanden die Bücherschätze nur nebenamtlich dem Kantor. Die Leitung und Beaufsichtigung des Gesanges war und blieb seine Hauptaufgabe. Das spiegelt sich deutlich auch im Liber ordinarius wieder. Im Kapitel 31: De cantore et succentore handelt nur ein verhältnismäßig kurzer Schlußabschnitt über die Verwaltung der Bibliothek. „Er ist des ganzen klösterlichen Schreibwesens Ordner und aller Schreiber Meister und Versorger[5].“ Es unterstehen ihm also alle jene Mönche, die sich mit der Schreibkunst beschäftigen. Er hat auch die Schriftart, die jeder klösterlichen Schreibschule eigen ist, zu überwachen. H. Schubert hat es unternommen, einen Teil der Urkunden von St. Jakob, die in dieser Abtei ausgestellt wurden, durch ihre Schriftgleichheit und -verwandtschaft nach Empfängerhand, Ausstellerhand, der dritten Hand und unbekannten Hand zu untersuchen und zu gruppieren. Sein Ergebnis ist dieses: „Es besteht also eine Tradition in der Schrift über einen längeren Zeitraum hin, trotz der einzelnen individuell zu sondernden Hände. Wir sehen auch, daß gewisse Eigenheiten der Schrift von St. Jacques ein besonderes Kolorit geben, das sie von anderen Schreibstuben der hier zu behandelnden Schriftgruppe auszeichnet. Aber trotzdem sind dieselben nicht so hervortretend und eigentümlich, daß man von einer eigenen, abgeschlossenen

[1] Vgl. S. **Balau**, La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Jacques à Liège, in: Bulletins de la Comm. roy. d'hist. de Belgique LXXI 1, 1—16; U. **Berlière**, La sécularisation de l'abbaye de Saint-Jacques à Liège (1785), in: Rev. bénéd. XXXIII (1921) 180 ff.; Lib. ord. XXXVI f.

[2] Vgl. Lib. ord. XXVIII Anm. 4. [3] Ebd. 44 f. c. 31: De cantore et succentore.

[4] **Balau**, La bibliothèque 37 f. [5] Lib. ord. 44: Tocius scripture, que fit in monasterio, ordinator est et omnium scriptorum magister atque provisor.

Klosterschriftschule reden könnte[1]." Von den Urkundenschreibern in St. Jakob ist uns kein Name überliefert, obwohl es im 11. und 12. Jahrhundert gar nicht selten ist, daß sie zeichnen[2]. Anders steht es mit den Namen der Bücherabschreiber oder Verfasser eigener Arbeiten. Mancher Name ist der Nachwelt überliefert worden. Als selbständige Verfasser literarischer Arbeiten nennen wir nur Abt Stephan II. (1075 bis 1112), dem mehrere Schriften zugeschrieben werden[3], ebenso den Mönch Heribrand (c. 1110), den Lehrer des nachmals so berühmten Rupert von Deutz. Odo († 1181) verfaßte einen Bericht über die 11000 Jungfrauen und Wilhelm (c. 1190) einen Traktat über die heiligste Dreifaltigkeit. Die berühmten Annalen der Abtei sind aus der Feder des Lambertus Parvus († 1194) und seines Fortsetzers Reiner (c. 1230). Leonard Bellarmey († 1401) ist unter dem Decknamen Kedus oder Kudus der Verfasser von vier medizinischen Schriften, Arnold de Momale von zwei asketischen Arbeiten. Eine metrische Vita S. Mauri martyris verdanken wir Corneille, und Wilhelm de Vottem (c. 1400) eine Glosse zu den paulinischen Briefen, einen Auszug aus den moralischen Schriften des hl. Gregor u. a. Mit Wahrscheinlichkeit wird ihm auch das Chronicon Gemblacense zugeschrieben. Von Johann Blaerus (c. 1506) haben wir noch eine Schrift über die Anfänge des Fronleichnamsfestes. Zu den fleißigsten Gelehrten des 15. Jahrhunderts gehört der Chronist Zantfliet.

Um die Bücherbestände zu vermehren und zu ergänzen, unterzogen sich die Mönche mit freudiger Aufopferung der langwierigen Aufgabe des Bücherabschreibens. Ihren fleißigen Händen ist das Anwachsen der Bibliothek von St. Jakob zu danken. Daß man mancherorts junge Mönche oder studierende Knaben der Klosterschule mit dem Abschreiben der Handschriften betraute, konnte zur Folge haben, daß sie sehr oft fehlerhaft und flüchtig den Text überlieferten, weil sie meist der lateinischen Sprache gar nicht mächtig waren. Da St. Jakob keine Klosterschule hatte, war diese Klippe vermieden. Mit Bewunderung betrachtet man die Arbeiten, die uns emsige Abschreiberhände überliefert haben. Oft nennen sie am Schluß ihrer mühseligen Arbeit mit Befriedigung ihren Namen. Ein Danksprüchlein, wie man es so häufig z. B. in St. Galler Kodizes, findet und das die ganze Genugtuung geleisteter Arbeit atmet, ist mir in Handschriften von St. Jakob nicht begegnet. Nur einmal steht in K. 108 n. 306 am Schluß: „Gott

[1] H. Schubert, Eine Lütticher Schriftprovinz, Marburg 1908, 19 f.
[2] Vgl. z. B. die Laacher Urkunde vom 25. Mai 1145: scribente Godescalco diacono.
[3] MG. SS. XVI 647, VIII 224.

die Ehre!" (Laus sit Deo.) Am Anfang von K. 154 n. 471 heißt es: „Es sollen alle jetzt und später Lebenden wissen, daß am 3. Juli 1366 nach Christi Geburt dies Buch beendet wurde[1]."

Um 1407 schrieb der Mönch Judetus die Schriften des hl. Ephräm ab (K. 44 n. 103). Vor ihm sind als Schreiber die Namen des Arnold von Maastricht (1362) (K. 33 n. 44), Servatius (1398) (K. 174 n. 550), Walter de Ciney (c. 1390) (K. 85 n. 214), Leonardus de Belarmey († 1401)[2] überliefert. Mit Arnold de Momale arbeitete im Schreibzimmer (Scriptorium) Gerard Pangnecheal (1422) (K. 130 n. 383). Auch mehrere von Wilhelm de Vottem geschriebene Bücher sind noch vorhanden. Von unbekannter Hand stammen die Kodizes aus den Jahren 1312 (K. 72 n. 176), 1316 (K. 75 n. 177), 1418 (K. 64 n. 151). Andere Handschriften von 1376, 1399, 1407 lassen nicht erfahren, ob sie in St. Jakob oder auf Kosten der Abtei auswärts abgeschrieben wurden. Einmal hören wir auch, wie lange Zeit der Mönch zum Abschreiben des Kodex brauchte: „Es schließt der Liber Summa Poenitentiae, an dem der Schreiber vom Geburtsfest des hl. Johannes Baptista bis Weihnachten 1311 schrieb" (K. 153 n. 470)[3].

Eine besondere Sorge wandte der Prior Philipp de Othey (1411 bis 1426) den Büchern zu. Manche Handschriften hatte er gekauft oder zum Geschenk erhalten. Er selbst suchte durch seinen eigenen Fleiß im Schreibzimmer die Bücherschätze zu vermehren (K. 171 n. 540). Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit fand Cornelius Zantfliet noch Zeit, Bücher abzuschreiben (K. 58 n. 136, 110 n. 311, 60 n. 143). Ihm stand Petrus Cortoy de Thorembaix (c. 1447) im Eifer des Bücherabschreibens nicht nach (K. 174 n. 549, 66 n. 154, 122 n. 358). Von Prior Bartholomaeus von Utrecht († 1443) ist uns noch ein Buch erhalten, das seine Schriftzüge zeigt (K. 100 n. 273). Für sein Profeßkloster schrieb der Mönch Gregor in St. Mathias (Trier) den Traktat des hl. Thomas De divinis moribus ab (K. 82 n. 202), ebenso der in demselben Trierer Kloster weilende Walter de Bastogne die Regelerklärung der hl. Hildegard, die er seinem Prior Philipp de Othey sandte (K. 93 n. 249). Bekannt sind noch die Bücher aus der Feder des Konrad Dumoulin (c. 1465) (K. 149 n. 458, 168 n. 529), des Wilhelm de Berg-op-Zoom (K. 112 n. 322, 39 n. 83), des Gottschalk Rosmont († 1483)[4], der sogar den Ehrennamen eines ganz hervorragen-

[1] Noverint universi praesentes et futuri, quod anno a Nativitate Dñi 1366 fuerit completus iste liber tertia die mensis Julii.

[2] Balau, La bibliothèque 8, Anm. 5.

[3] Explicit Liber Summa Poenitentiae, quem scriptor scripsit a Nativitate Joannis Baptistae ad Nativitatem Dñi 1311.

[4] Balau, La bibliothèque 28.

den Schreibers, »scriptor egregius« führt, des Heinrich de Campo (1452) (K. 124 n. 371), des Leonard Behrmey (K. 151 n. 465) und des Johannes Blaerus (K. 127 n. 379). 1438 und 1439 (K. 51 n. 122, 141 n. 424) ließ Abt Rutger de Bloemendal (1436—1470) Handschriften abschreiben. Gegen Ende des Jahrhunderts erlahmte die Schreibtätigkeit in St. Jakob. Wir sind damit an den Zeitabschnitt gelangt, an dem die Drucke in die Klosterbibliotheken Eingang finden und die Mönche der mühseligen Arbeit des Abschreibens entheben. Nun wird es immer stiller im Schreibzimmer, wohl noch hie und da entsteht ein selbstgeschriebener Band, so 1479 von Nikolaus de Wanze[1] und 1484 von Engelbert de Rupis (K. 123 n. 364). Um 1660 sammelte Prior Aegidius Gritti die Gesta Pontificum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium in einem Papierband (K. 150 n. 460), und noch 1683 schrieb Karl Parfondry die Historia ecclesiae Leodiensis für sich ab (K. 159 n. 488).

Außer durch Abschreiben suchte man auch durch Ankauf von Handschriften den Bestand der Klosterbibliotheken zu erweitern. Durch die Seltenheit der handgeschriebenen Kodizes stieg deren Preis. Es waren oft recht ansehnliche Summen für den Ankauf herbeizuschaffen. Nicht selten mußte dabei der Mönche Sparsamkeit und Entbehrung helfen. Aber jede Zeit geistigen Aufschwunges und großer Arbeitsfreudigkeit wußte Mittel bereitzustellen, um die Bibliothek immer weiter auszugestalten. Prior Philipp de Othey hatte in den Jahren 1407—1426 nicht weniger als 16 Handschriften gekauft[2]. Nur zweimal erfahren wir den Kaufpreis: 8 alte Goldskudi, octo scutis aureis antiquis (K. 81 n. 199) und 7 Gulden, VII floren. (K. 30 n. 29), die Prior Philipp bezahlte. Sein Name ist aufs engste mit der Bibliothek seines Klosters verknüpft; auf alles erstreckte sich seine Sorge, die Bücher waren seine Lieblinge.

Zuwachs erhielten die mittelalterlichen Klosterbibliotheken oft durch großmütige Spenden. Mit Dankbarkeit vermerkte man dann gerne die Namen der gütigen Geber. Leute aller Stände trugen in St. Jakob zur Mehrung der Bücherbestände bei. Neben dem einfachen Theologen finden wir Namen kirchlicher Würdenträger, Gelehrter von Ruf, Verwandter und Freunde der Mönche. Aus der stattlichen Reihe der Stifter seien nur einige Namen hervorgehoben: Gottfried de Fon-

[1] Balau, La bibliothèque 27.

[2] 1407: K. 161 n. 501; 1411: K. 88 n. 227; 1416: K. 171 n. 540; 1417: K. 135 n. 397, 30 n. 29, 34 n. 48; 1421: K. 134 n. 391, 142 n. 428; 1422: K. 137 n. 408, 153 n. 470; 1424: K. 132 n. 387; 1426: K. 80 n. 195. Zeit des Ankaufs unbekannt: K. 27 n. 13, 159 n. 492, 35 n. 54, 80 n. 195.

taines, der Kanzler der Pariser Universität († c. 1306) (K. 88 n. 225), Berner de Nivelles, Kantor von St. Martin in Lüttich (K. 158 n. 129), Simon, Kanonikus von Tongern (c. 1296) (K. 129 n. 381), Jacobus genannt Godar, Priester an St. Bartholomaeus in Lüttich († 1312) (K. 153 n. 469), die drei Kanoniker von St. Peter in Lüttich: Nikolaus Tihu († 1407) (K. 158 n. 486), Johann Physicus und Walter (c. 1407) (K. 165 n. 518), dann Radulph von Tongern († 1403) „der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie" (K. 69 n. 165). Daneben werden noch genannt: Nikolaus, Geistlicher an St. Pholien (c. 1411) (K. 84 n. 212), Michael de Tilia, Kaplan des Johann von Bayern (c. 1414) (K. 39 n. 89, 111 n. 317), Guido de Vinalmont, Propst von St. Dionysius in Lüttich (K. 137 n. 405), Johann de Piresceal, Propst in Huy (c. 1415) (K. 28 n. 21, 47 n. 110), Johann Gosuin (1419) (K. 140 n. 419), die beiden Kanoniker von St. Lambert in Lüttich: Wilhelm de Momalia (1415) (K. 132 n. 388, 90 n. 235), der Oheim des St. Jakober Mönches Arnold de Momalia, und Johann de Stralen (1423), nachmals Rektor und Magister der Pariser Universität (K. 124 n. 370). Bücherschenkungen sind noch verzeichnet vom Lütticher Bischof Johann von Wallenrode (1418) (K. 30 n. 27), vom Vizekanzler der Kölner Universität Heinrich de Champ (K. 62 n. 149) und endlich von Gerard Rondeau de Couvin († 1441), Propst von St. Lambert in Lüttich (K. 40 n. 91). Auf dem Schlußblatt von K. 144 n. 437 steht die Abschrift eines Briefes, wonach der Kanonikus von St. Lambert, Nikolaus de Garto, fünf Bücher schenkte. Neue Chorbücher (K. 283 n. 48) waren 1443 von Ritter Arnold de Ordinghen der Abtei gegeben worden. Von unbekannter Hand wurden St. Jakob am 3. März 1403 der Traktat des hl. Augustinus gegen Faustus (K. 53 n. 128) geschenkt und am 31. Mai 1430 ein Sammelband mit den Werken des hl. Cyrill von Alexandrien und Reden des hl. Augustinus (K. 61 n. 146). Man sieht, im Anfang des 15. Jahrhunderts war man für St. Jakob sehr gebefreudig. Um diese Zeit stand die Abtei auf der Höhe ihres monastischen Glanzes. Der Ruf ihrer ausgezeichneten Zucht drang weit in die Lande. Sieben große Abteien erhielten damals von St. Jakob neues klösterliches Leben[1]. Die natürliche Folge war, daß die Gläubigen dieses Streben mit allen Mitteln zu unterstützen suchten. Zeiten höchster monastischer Blüte waren meist auch Zeiten eifrigen Gebens und Förderns der Mit- und Umwelt.

Ob St. Jakob im Tauschverkehr mit anderen Klöstern stand, darüber sind wir nicht unterrichtet; wenigstens geben keine Eintragungen

[1] Lib. ord. LXXIII ff.

in Handschriften davon Kunde. Ebenso unklar sehen wir, wie es mit dem Ausleihverfahren an andere Klöster oder an Privatpersonen bestellt war. Der Liber ordinarius aus dem 13. Jahrhundert bemerkt nur, wenn jemand Bücher erbittet, so muß der Kantor sie in ein Ausleihverzeichnis (memoriale) eintragen und ein Pfand dafür verlangen, damit kein Werk verloren oder zu Grunde gehe[1]. Daß man ein gleichwertiges Pfand erlegen ließ, war eine alte Vorsichtsmaßregel. Es kam häufig genug vor, daß ein entliehenes Buch nicht mehr den Weg zur Bibliothek zurückfand. Um diesem schmerzlichen Verlust zu begegnen, bestand man auf einer Sicherheit.

Schon recht frühe legte man Bücherverzeichnisse an, um eine Übersicht über den Inhalt der Bibliothek zu besitzen und beim Nachsuchen rascher das gewünschte Werk zu finden. Manchmal geben die Kataloge auch über das Alter der Handschriften, ihre Herkunft, die Schreiber Auskunft. Im Verkaufskatalog von 1788 werden noch sechs andere Kataloge aufgeführt[2]. Unter ihnen verdient erwähnt zu werden der 1589 von Prior Eustachius de Streax zusammengestellte, welcher von jedem Autor einen kurzen Lebensabriß bringt. Noch 1743 verfertigte der Kantor Romanus Marnette einen Katalog und nach ihm Nikolaus Bouxhon[3] das mit sehr brauchbaren und zahlreichen wertvollen Notizen bereicherte Gesamtverzeichnis aller Bücherschätze von St. Jakob.

Bevor man für die Aufbewahrung der Bücher zum Bau eigener Räumlichkeiten schritt, brachte man sie in Schränken unter, die schon zu Kassiodors Zeiten »armarium« hießen. Aus dem Bibliothekssaal entwickelte sich allmählich ein ganzer Klosterflügel, der in der Renaissance- und Barockzeit aufs prächtigste ausgestattet war, und dessen Hauptbestimmung manchmal übersehen wurde. Der Nützlichkeitszweck mußte dem Prunk weichen. Daß es soweit kommen konnte, war bedingt durch eine Trennung der Büchersammlungen, die schon früh eingetreten war. Meist unterschied man eine Kloster- bezw. Chor- und eine Schulbibliothek. Diese enthielt die zum Unterricht der Knaben nötigen Bücher, wie die Klassiker, jene die liturgischen, dogmatischen und historischen Werke. Im ausgehenden Mittelalter kannte man noch eine „alte Bibliothek" oder »prima bibliotheca«, in der man die nicht mehr oder selten benützten Handschriften unterbrachte. Übersieht man diese Trennung, so muß man beim Studium der Bücherverzeichnisse zu unrichtigen und ungerechten Schlüssen kommen. Die

[1] Lib. ord. 45. [2] Ebd. XXVIII Anm. 4.

[3] Diesen Katalog wird P. Donatien De Bruyne (Maredsous) herausgeben, ihn mit den anderen Katalogen von St. Jakob vergleichen und der Geschichte der einzelnen Handschriften nachgehen.

Schulbibliothek scheidet in St. Jakob aus, da die Abtei keine Klosterschule hatte. Doch finden wir auch in St. Jakob eine Teilung der Bibliothek. Der Titel des Index alphabeticus (K. 122 n. 356) spricht von einer bibliotheca inferior, ebenso der Katalog K. 280 n. 27, während K. 281 n. 29 ausdrücklich sich „Gesamtkatalog" (Repertorium totius Bibliothecae) nennt. Als Eustachius de Streax das von ihm verfaßte Gesamtverzeichnis aller Bücher des Hauses, Repertorium omnium librorum bibliothecae huius monasterii am 19. Mai 1589 seinen Mitbrüdern widmete, nahm er eigens alle Bücher aus, die sich in des Abtes persönlicher Bibliothek befanden. Demnach stand dem Abt eine besondere Bibliothek zur Verfügung. Da der Katalog von Bouxhon 548 Handschriften aufführt, der Verkaufskatalog von 1788 aber 552 nebst den später noch gefundenen 31 Handschriften, so belief sich die Zahl der Handschriften tatsächlich auf 583. Mithin muß man annehmen, daß sich auch in St. Jakob neben der großen Bibliothek noch ein Saal („alte Bibliothek") befand, in dem man die selten benützten Bücher aufbewahrte. Die Bibliothek selbst war ein geräumiger und gewölbter quadratischer Raum, den eine schöne Täfelung zierte. Sein Rauminhalt betrug 36 Fuß im Quadrat, fast 4 kleine Ruten war die Oberfläche, wenn man den Raum abrechnet, den die vier Pfeiler einnahmen, die die Decke stützten[1].

Des Kantors Sorge erstreckte sich auch auf die sorgfältige Behandlung der Bücher durch die Mönche. Wer ohne Schonung mit ihnen umgeht, eigenmächtig etwas in sie hineinschreibt oder etwas in ihnen tilgt, den soll der Kantor beim Schuldkapitel zur Anzeige bringen. Man war sich in St. Jakob wohl bewußt, welch großen Wert diese stummen Zeugen des Fleißes vergangener Jahrhunderte darstellten.

„Es werde an einem jeden Bande auf dem Rücken jedwedes Buch bezeichnet" heißt die Anweisung im Liber ordinarius[2] für das Anbringen der Signatur. An keiner der von mir eingesehenen Handschriften aus St. Jakob fand sich die Signatur auf dem Rücken der Bücher, auch nicht auf der breiten Seitenfläche des Einbandes, sondern stets innen auf dem ersten Blatt der Handschrift, selten auf dem zweiten. Zur Signierung wurden römische Buchstaben in Majuskelform mit beigesetztem Kreuz und arabischer Zahl verwandt. Von der Signatur der Bibliothek in St. Denis sagt L. Delisle: »Les cotes du XIII^{e} siècle consistent en une ou deux lettres majuscules suivies d'une

[1] Vgl. E. Kints, Délices du pays de Liège, I (Liège 1738) 170 Anm. und die handschriftliche Notiz im Verkaufskatalog von 1788 in der Lütticher Universitätsbibliothek. [2] Lib. ord. 45.

croix«[1]. Ähnlich war es in St. Jakob, z. B. K. 150 n. 462: I X 31 N 41 oder K. 112 n. 321 G X 88 R 45. Dabei ist das Andreas-Kreuz, und N 41 und R 45 rot geschrieben. Außerdem findet sich in fast allen Handschriften der Eigentumsvermerk: Liber Sci Jacobi Leodiensis oder ähnlich. Wie aus Vergleichungen mit den übrigen Handschriften hervorgeht, haben wir zwei zeitlich verschiedene Signierungen vor uns, die eine stammt aus der Zeit vor dem 15. Jahrhundert, die andere aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in der eine Neuordnung der Bibliothek vorgenommen wurde. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts sahen wir eine reiche Tätigkeit in der alten Abteibibliothek: Handschriften wurden abgeschrieben, angekauft, neu eingebunden (s. unten) usw. Dies alles muß in den Bücherbeständen notwendigerweise Umstellungen und Verschiebungen zur Folge gehabt haben. Daraus ergab sich von selbst eine neue Signierung. So haben die Handschriften K. 147 n. 449, 135 n. 395, 227 n. 5, 159 n. 488, 169 n. 531 nur eine Signatur und zwar die zweite, in Rot geschriebene. Alle diese Handschriften kamen erst nach der Mitte des 15. Jahrhunderts zur Bibliothek.

Das Signieren hatte den Zweck, ein schnelles Auffinden der betreffenden Bücher zu erleichtern. Ich glaube, daß mit den römischen Buchstaben der Bücherschrank, mit der arabischen Zahl der Standort der Handschrift im Schrank oder auf dem Bücherbrett gemeint ist. Daß man mit der arabischen Zahl das Bücherbrett angegeben habe, ist kaum anzunehmen, wenn man die hohen Zahlen beachtet, die zuweilen vorkommen, z. B. K. 165 n. 517: E X 66 H 105. So wurde nach der alten Signierung die Hl. Schrift mit A, die patristische Literatur mit B, die juristische mit C, die asketische mit E, die Homilien und Sermones mit G, die Philosophie mit M, Medizin und Mathematik mit L und Geschichte mit I gekennzeichnet[2]. Die Bücher waren also nach Materien aufgestellt.

In den älteren Bibliotheken war eine rein alphabetische Anordnung der Bücher nicht in Übung. Nach den Statuta monastica von St. Hubert aus dem Jahre 1572 aber sollte der Bibliothekar „die Bücher nach Materien oder nach dem Alphabet geordnet“ aufbewahren[3].

[1] L. Delisle, Le cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque impériale I (Paris 1868) 203.

[2] Im Benediktinerkloster St. Mathias in Trier erhielten die Bibelhandschriften das Zeichen A, die exegetischen Handschriften B, die Kirchenväter und Predigten C, die asketische Literatur D, die Scholastiker E, die liturgischen Bücher K und die Schulbücher P.

[3] Über die Geschichte dieser Statuta monastica vgl. U. Berlière, Un projet de Congrégation Liégeoise de l'ordre de S. Benoît, in: Rev. bénéd. XXVII (1910) 483ff.

Die Aufstellungsart nach Größen ist für St. Jakob nicht anzunehmen, da die einzelnen Buchstaben der Signierung Bücher der verschiedensten Größen enthalten.

Bücher an Ketten, sogenannte Catenati, sind mir unter den Bücherschätzen von St. Jakob nicht bekannt. Es ist möglich, daß sie beim Neueinbinden eine Veränderung erlitten, so daß man ihre frühere Eigenart nicht mehr erkennen kann. Das Einbinden besorgten die Mönche in St. Jakob selbst. „Der Kantor soll Sorge tragen, daß durch ihn oder durch einen anderen die Bücher eingebunden werden", sagt der Liber ordinarius[1]. 1406 band Petrus de Wint die Handschrift K. 159 n. 492 ein und 1418 Johann de Hodeige die Handschriften K. 167 n. 526 und 138 n. 410. Andere Bücher bekamen ihr neues Kleid 1417 (K. 135 n. 397), 1424 (K. 80 n. 195). 1424 ließ Philipp de Othey den Moraltraktat des Fr. de Aste O. Fr. Min. (K. 89 n. 231) ausbessern und neu einbinden. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts bemühte sich der Kantor und Bibliothekar Philipp Fisen für neue Büchereinbände. Eintragungen in zahlreichen Handschriften geben davon Kunde. Hunc librum religavit D. Philippus Fisen hujus monasterii religiosus et cantor liest man meist in den betreffenden Büchern, die er neu einbinden oder zusammenbinden ließ[2].

Dieser kleine Einblick in eine mittelalterliche Klosterbibliothek möge zeigen, wieviele Probleme der Erforschung mittelalterlicher Bibliotheken noch der Lösung harren, auf wieviele Fragen nur unbestimmte Antwort gegeben werden kann. Jeder kleine Beitrag hat Wert. Nur die Fülle der Einzelheiten kann sich zu einem klaren Bild verdichten. Da die Bibliothek von St. Jakob durch die freiwillige Säkularisation weithin verstreut ist, kann diese kleine Skizze nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen. Der Wunsch, daß das gesamte handschriftliche Bibliotheksmaterial von St. Jakob einen Bearbeiter fände, wie Corvey einen fand in P. Lehmann, St. Peter (Erfurt) in Theele[3] und Lorsch in Falk scheint sich zu verwirklichen. P. Donatien de Bruyne ist augenblicklich daran, den Bücherbeständen von St. Jakob seine Aufmerksamkeit zu schenken. Möge er recht bald seine Forschungsergebnisse der Wissenschaft vorlegen können.

[1] Lib. ord. 45. [2] Nur einige solcher Handschriften seien angeführt: K. 33 n. 47, 32 n. 40, 61 n. 147, 27 n. 13, 29 n. 22, 34 n. 53, 35 n. 54, 35 n. 55.
[3] Siehe diese Ztsch. III (1921) 405 f.

Der Trostbrief eines mittelalterlichen Mönchs.

Der Brief, der hier in Übersetzung folgt, findet sich im lat. Urtext als Anhang (Corollarium III.) in der vorzüglichen Thomas von Kempen Gesamtausgabe von J. M. Pohl (I. Frbg. Herder 1910, 565 ff.). Die Thomasausgaben bringen ihn sonst nicht; von Thomashandschriften nur je eine von Utrecht und Cambrai. Tiele, der diese beiden beschreibt, läßt des sel. Thomas Urheberschaft dahingestellt; Pohl hält sie auf Grund von Stil und Inhalt für möglich. Tatsächlich findet man z. B. auch eine Anspielung auf die Martinsvita bzw.-liturgie noch im gleichen Band (de trib. tabern. cp. 1. p. 14); der Hinweis auf die Heiligen bes. des Alten Bundes läßt sich ebenfalls schon aus dem 1. Band bei Thomas belegen, mehr noch die überhaupt reichliche Kenntnis und Verwertung der Hl. Schrift. Auch gelegentliche deutliche Benutzung liturgischer Texte und Vorwürfe wie in diesem Briefe sind bei Thomas keine Seltenheit. In sein Leben ließ sich der Brief inhaltlich einordnen: er könnte aber auch ein bloß literarischer sein. Trotz seines besonderen Anlasses, seiner monastischen Färbung und seiner echt mittelalterlich naiv-plastischen Gedankengebung scheint uns der Brief doch so sehr überzeitlichen und gerade für unsere Zeit passenden Charakter zu haben, daß eine Übertragung manchen wohl dienen könnte zum Trost in der gegenwärtigen Trübsal und im Sinne unsere Zeitschrift „zur Pflege religiösen und geistigen Lebens".

Hie hebt an der Trostbrief an einen sehr Betrübten.

Bruder, betrüb dich nicht allzusehr über den Vorfall, der uns betroffen hat, und quäl dein Herz nicht untröstlich ab über die ganze Sache. Tröste dich lieber selber und stärke deine Seele im Herrn: vertrau jetzt mehr auf seine Barmherzigkeit und seinen gütigen Beistand als auf all unsere Sorgfalt, die wir angewendet haben oder anwenden könnten, wenn die Sache nicht schon eingetreten wäre. Gott nämlich läßt seinen Auserwählten alles zum Nutzen gereichen und lenkt alles weise zur Belehrung und Besserung seiner Söhne sowie zu seiner eigenen Ehre und Verherrlichung. Er wird uns nicht verlassen, wo wir dieser Sache wegen trauern und beten; er wird vielmehr wegen seiner großen Barmherzigkeit uns und unser Habe vor diesem schrecklichen Menschen behüten, der uns in so große Bedrängnis gebracht hat[1]. Verdienen wir aber keine Erhörung, so wollen wir doch nicht aufhören zu beten, den gerechten Gott preisen und ihm den Ausgang überlassen; denn reich sind seine Erbarmungen, und noch nie hat er die im Stich gelassen, die auf ihn gehofft haben. Deshalb steht auch geschrieben: „Sie riefen zum Herrn in der Zeit der Not, und du vom Himmel erhörtest sie". Sollte jener auch nicht wert sein, unserer Gemeinschaft wieder angegliedert zu werden, so können wir eben nicht verhindern, was der Allmächtige hierin in seiner Vorsehung bestimmt hat; denn wen der Allmächtige verwirft, den kann keiner halten, und wen er zu bewahren gedenkt, den kann niemand seiner Hand entreißen. Entrinnt er unbedingt unseren

[1] Das folgende Satzglied ist unverständlich.

Händen: den Händen des allmächtigen Gottes zu entrinnen, ist unmöglich. Er wird ihm zu seiner Zeit vergelten wegen seiner Treulosigkeit, wie er es verdient und wie er trügerisch gehandelt hat. Nur allzusehr ward ihm vertraut, zu gütig kam man ihm entgegen. Das war ihm Anlaß zu entweichen; und der Urheber aller Bosheit, der Teufel, hat es ihm gründlich eingeredet. Trösten wir uns gleichwohl im Herrn wie die Heiligen zur Zeit der Not sich selbst zu trösten und einander zu ermuntern pflegten. Wie es auch vom hl. Martin heißt, als er unter die Räuber fiel, daß er in Gott kühn wurde und nichts gefürchtet habe. Denn er habe gewußt, daß die Barmherzigkeit Gottes vor allem in der Versuchung den Gläubigen nicht fehlt.

Lieber Bruder, in Angst und banger Not wird der einzelne erprobt, wieviel Glauben und Gottvertrauen er hat. Vielleicht will uns Gott in der gegenwärtigen Bedrängnis durch ganz offenkundige Erfahrung zu Furcht und Vorsicht erziehen und zum Vertrauen auf ihn und nicht auf unsere Kraft. Denn wenn er es nicht fügt, wird die Befreiung von diesem Menschen wohl sehr schwierig sein. Also fliehen wir zum Herrn, dem Beschützer aller, die auf ihn hoffen, der uns von jedem bösen Menschen befreien kann, und käme die ganze Welt gegen uns heran. Wenn wir nur immer vor Gott ein gutes Gewissen haben, dann mag uns der Feind verfolgen wie er will. Kann er uns etwa ohne den Willen Gottes irgend etwas antun? Oder wenn ihm Gott Gewalt gibt, uns zu schaden, was hat er davon, wenn wir gut und eifrig bleiben und Unschuld und Geduld bewahren? Mag er wüten, mag er bellen, mag er schrecken, mag er drohen: die Erde ist dem Bösen in die Gewalt gegeben. Wir aber vertrauen auf Gott und sagen zu ihm: „In deiner Hand, Herr, sind wir, und deine Augen sehen uns. Wie es also gut in deinen Augen scheint, so mög es deinen Knechten ergehen; denn im Zürnen denkst du an Erbarmen, und die du lieb hast, züchtigst du, und die du hier schlägst, die rufst du zum ewigen Leben, um sie zu krönen.“ „Vertraut“, sagt er zu seinen Jüngern: „ich bin es.“ Und zu Petrus: „Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt!“ Denken wir an die Beispiele der Gerechten von ehmals. Wer hat Abraham gerettet aus dem Morden der fünf Könige? Wer Saras Unschuld behütet? War's nicht der Herr? Wer hat Jakob befreit aus der Hand seines Bruders Esau? War's nicht der Herr? Wer hat Joseph herausgeführt aus dem Kerker und zum Herrn über Ägypten bestellt? War's nicht der Herr? Wer hat David errettet aus dem Rachen des Löwen, aus der Hand König Sauls, aus der Gewalt seines Sohnes Absalon und von allen seinen Feinden ringsum? War's nicht der Herr? Darum spricht Samuel, der treue Prophet des Herrn: „Dient dem Herrn allein, und er wird euch erretten aus der Hand euerer Feinde.“ Zu weit führte es, zu erzählen von Jeremias, Daniel, den drei Jünglingen, Judith, Esther und Susanna, von den ruhmreichen

Makkabäern, denen der Herr Hilfe und Schutz nicht versagte in ihren Drangsalen. Schauen wir auf ihre Geduld und Tugend, und erliegen wir nicht in der Trübsal, die uns gegenwärtig so arg bedrückt; die so urplötzlich und schwer über uns gekommen ist, daß ich einer ähnichen nicht gedenke und auch andere von den Alten ein Gleiches bezeugen. Es bleibt also keine bessere Zuflucht als demütiges, dauerndes Gebet zu Gott, dem unüberwindlichen Schild aller Heiligen. Denn die Heiligen vertrauten nicht auf Lanze und Schwert, auf Eisen und Panzer, sondern auf Beten, Fasten und Tränen; und dadurch wurden sie Herr in aller Not. Wenn auch viele von den Feinden besiegt wurden und fielen, so starben sie doch für Christus und siegten so erst recht und noch glorreicher. Im Kampfe für Christus wird nur besiegt, wer den Glauben verliert und die Geduld. Sonst siegen Christi Krieger immer, ob sie gleich Pein erdulden müssen und hart bedrängt fallen.

Guter Bruder, versink nicht in diesem Sturme, geh nicht unter in dem Strudel der Verzweifelung, sondern laß uns nur um so mehr auf den Herrn hoffen; denn Gott allein kann uns in diesem Augenblick befreien. Was kann uns auch dieser Mensch antun, der uns nun Feind geworden ist, da er ehedem uns Bruder und Freund war? Außen kann er unsere Erdenhabe verwüsten, die wir aus Gottes Hand erhielten, dem die Erde gehört und die ganze Welt und ihre Fülle. Gott gibt, wann er will und wem er will; und er nimmt, wann er will und wem er will. „Nur schon mir sein Leben, (seine Seele)", sagt der Herr zu Satan. Gott läßt eben nicht zu, daß wir über unsere Kräfte betrübt werden, sondern er wird auch mit der Versuchung den guten Ausgang geben, damit wir standhalten. Gott gebe uns Geduld und Kraft zum Ertragen. Alles übrige mag der Feind sich rauben: Gott der Herr ist unser Erbteil, unser Anteil im Lande der Lebendigen. Alle Erdengüter müssen wir doch einmal hier lassen, auch wenn sie uns niemand nimmt. Wenn man sie uns also nimmt, sind wir der Sorge um sie ledig.

Wie, wenn es nun wirklich dazu kommen muß? Nichts Besseres können wir dann tun, als daß wir unter der Geißel danksagen und, getröstet in der Furcht Gottes, das Vergängliche nicht beklagen. Mehr ohne Zweifel muß uns schmerzen die Gefahr seiner Seele als der Verlust unserer armseligen Habe, ja als aller Güter dieser Welt. Vollkommene Liebe betrauert mehr die Sünde des anderen als den eigenen Schaden. Er kann durch seinen Raub der Erde sich den Himmel verlieren, obendrein noch seine Seele; wir verdienen uns den Himmel, wenn wir geduldig die Erde verlieren.

Aber vielleicht fürchten wir in menschlicher Angst, es möchte uns dann das Notwendige zum Leben fehlen, da ja, wenn uns nichts verloren geht, von dem Gegenwärtigen der nachher verbleibende Besitz schon schmal und mager genug ist zum Leben. Erheben wir unsere

Herzen zum Herrn, daß die recht menschliche Furcht gemäßigt werde durch Hoffnung und Vertrauen auf ihn, der das All aus dem Nichts erschuf. Gott ist es ein Leichtes, nicht nur das Verlorene wiederherzustellen, sondern auch das Wenige zu mehren, reichlich und in kürzester Zeit. „Es weiß ja euer himmlischer Vater", sagt (die Schrift), „daß ihr alles dessen bedürft, noch eh ihr ihn anruft." Es ist zwar nicht zu verwundern, daß die menschliche Gebrechlichkeit manchmal zagt oder sich ängstigt mit Sorgen um zeitliche Güter und ins Schwanken gerät angesichts drohender Gefahren. Aber ein Geist, der aus dem Glauben lebt, der soll sich im Unglück nur umso mutiger und entschlossener erheben, wenn er hinschaut auf jenen liebevollsten Hausvater, dem die Sorge für die ganze Welt obliegt, der seinen Getreuen nichts ungeordnet und unpassend zustoßen läßt. Denn der, der alles in seiner Weisheit von Ewigkeit her bestimmt, Anfang und Ende aller Ereignisse nach bestem Gesetze geregelt hat, wird auch uns glücklich zum Heil gedeihen lassen, in was nur alles der verruchte Satan durch böse Menschen gegen uns wütet. Desto leichter erträgt sich das Unglück der Gegenwart, je mutiger in Geduld Ewiges erhofft wird. Umso weniger kümmert sich einer am Erdenleid, je mehr einer seine Hoffnung auf den allmächtigen Gott setzt. Wer aber schwachen Herzens ist und klein im Glauben, was Wunder, daß er ins Schwanken gerät, wenn der Sturm losbricht.

Also wollen wir jetzt an uns selbst erproben, ob unsere Hoffnung auf Gott fest ist. Oft ist die Tugend verborgen und der Glaube schläft; aber zur rechten Zeit kommt es heraus. Umso lobwürdiger und herrlicher erwies sich der Glaube der Heiligen, je heftiger zeitliche Bedrängnis drohte und der Bösen Tücke. Fliehen wir nicht, sondern halten wir stand! Kämpfen wir durch Glaube und Gebet, daß wir mit den äußeren Gütern nicht auch noch die inneren verlieren. Vielleicht will Gott uns prüfen, um zu sehen, ob wir ihn über alles lieben. Der alte Feind alles Guten aber sieht es nicht so sehr darauf ab, uns die zeitlichen Güter zu rauben als die ewigen. Vom Kleinsten sucht er auf das Größte vorzudringen, von außen nach innen. Aber haben wir keine Sorge! Nein, laßt uns wünschen, immer noch Schlimmeres für Christus zu erdulden, und seien wir sogar stolz auf die vielen Drangsale, die ja so rasch vergehen. Beten wir aber doch inständig zu Gott dem Herrn, unserem Vater, dem Vater der Waisen und Richter der Witwen, daß er wegen seiner großen Barmherzigkeit seine Herde behüte, und uns nicht verlasse in der bösen Zeit, die wir keinen anderen Retter haben noch haben möchten, als ihn ganz allein. Im übrigen verzeihe uns der Herr in seiner großen Erbarmung, was durch unser Verschulden geschehen oder unterlassen worden ist. Wir sind ja Menschen, und es lag nicht in unserer Macht, alles vorauszusehen, wie es später kommen würde, wo dies

Übel ohne unsere Schuld uns traf und gegen unser Erwarten. Aber Gott kann es in ein großes Gut wenden, wie er es oft zu tun pflegt. Schnell ist ja, wenn er will, Unglück in Glück und Trauer in Jubel gewandelt.

„Herr, Gott, Kenner der betrübten Herzen, du weißt, daß es so ist, so sei mit unseren Bitten und verschließ nicht den Mund derer, die in Ewigkeit deine Erbarmungen preisen und dir bekennen, daß du gut bist, daß ewig dein Erbarmen währt. Allzu wenig ist es (est?), bloß einmal deine Barmherzigkeit anzurufen und zu sprechen: ‚Preißt den Herrn, denn er ist gut'; solange wir leben, sollte dieser Vers von uns gesungen und stets in unseren Herzen erwogen werden. ‚Rette uns', Herr, ‚der du Petrus auf dem See gerettet hast und Paulus befreit aus der Tiefe des Meeres, und erbarme dich unser!' Laß unsere Fährnis und Furcht zu deiner Ehre ausgehen und zur Beschämung derer, die dich schmähen, und die nichtig von deinen Dienern denken. Wir bekennen, daß wir gerecht gestraft werden, und unsere Sünden haben nicht nur diese, sondern noch viel größere Leiden verdient. Aber du Herr, Erbarmer und Barmherziger, was wirst du für deine großen Namen tun? Du hast deine Knechte berufen, hast sie zusammengeführt mitten heraus aus den Flammen der Versuchungen der Welt. Deshalb bitten wir, Herr, beschirme vor allen Anfechtungen deine demütigen Bittsteller, die auf deine Güte vertrauen." — Es können noch andere fromme Gebete in gleicher Art verfaßt werden; sie mögen uns einzig Hilfe sein, uns für die sich menschliche Waffen nicht passen.

Was schließlich die angeht, die dich der Nachlässigkeit zeihen, so magst du denken: „Des Menschen Wollen liegt nicht in seiner Macht", und „Wenn der Herr die Stadt nicht behütet, so wacht umsonst ihr Wächter." Dem klügsten und wachsamsten Menschen hätte das vorkommen können, was dir nun zu deinem Schmerze zugestoßen ist. Ändern läßt sich's nicht mehr; was nützt es also, untröstlich zu jammern und zu klagen? Noch lebt ein Gott, der schneller als gedacht Hilfe vom Himmel senden und uns wunderbar erretten kann: ihn wollen wir inzwischen loben — licet valde tristes simus, wenn wir auch sehr betrübt sind!

Ich sage dir aber, es gibt nichts Größeres als innerlich bluten und sich selbst absterben. Es ist wie mit dem gärenden Wein. Er ist in Fässern mit dicken Dauben und dickem Boden. Man verschließt und verstopft das Faß ganz und läßt kein Luftlöchlein übrig, der Wein arbeitet aber inwendig und wird dadurch gut und süß. Und wenn der Mensch bei äußerer Bedrückung in sich selbst gäret und blutet, nicht die Luftlöcher der Klagen und Entschuldigungen sucht, sondern den Mund verschlossen hält, so siedet der Wein fein und still, d. h. sein Herz wird sanft und ruhig.

Aus Joh. Geiler von Kaisersberg „Seelenparadies".

Kleine Beiträge und Hinweise

Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft.

Unter dem Namen „Magie" faßt L. Staudenmaier, Hochschulprofessor in Freising bei München in seinem Buche: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft[1] alles zusammen, was man auch als Hypnotismus, Somnambulismus, animalischen Magnetismus, Mystizismus, Spiritismus, Okkultismus bezeichnet. Nach einer kurzen Geschichte von all diesem berichtet er uns über Experimente, die er während zwanzig Jahren zur Aufhellung dieses dunklen Gebietes an sich selbst vorgenommen hat. Sie bilden den Untergrund für die beiden Abschnitte, in denen er das ganze Gebiet in die „Magie des bewußten Ich" und die „Magie des Unbewußten oder Unterbewußtseins" teilt; man sieht schon an der bedeutend größeren Seitenzahl des zweiten Teiles, daß in dem Abschnitt über die Magie des Unterbewußtseins das Hauptgewicht der ganzen Arbeit gelegen ist. Ihr gegenüber ist die Erklärung einiger, von Staudenmaier nicht selbst erprobter Vorgänge (Wünschelrute, Gedankenlese u. a.) kürzer gefaßt. Die „Schlußbemerkungen" verteidigen die Magie als eine besondere Wissenschaft neben der experimentellen Psychologie, Psychophysik und Physiologie, zeigen ihre Bedeutung auch für die Pädagogik der Zukunft und schließen mit dem Wunsch nach Schülern und Anhängern, „welche nach den in diesem Buche aufgestellten Prinzipien die Magie praktisch erlernen und ausüben wollen". Eine „Antwort an meine Kritiker" nimmt zu verschiedenen, gegen die erste (1912 erschienene) Auflage erhobene Bedenken Stellung. Dem Werk geht ein Vorwort voraus, das uns über Vorbildung des Verfassers, Wesen und Zweck seiner Schrift belehrt; ein gutes Gesamtregister schließt das Buch ab.

Staudenmaiers Werk kann jedem, der eine wissenschaftliche Erklärung okkulter Phänomene sucht, nur empfohlen werden — nicht als leichte Lektüre, sondern zu ernstem Studium. Ein zweifaches Verdienst wird wohl niemand dem Verfasser streitig machen können: als erster betritt er das Gebiet des Okkultismus mit der Waffe des Naturwissenschaftlers, dem planmäßigen Experiment; und ebenso ist er vielleicht der erste, der nicht bloß einzelne wissenschaftliche Theorien für einzelne okkulte Erscheinungen aufstellt, sondern für das gesamte Gebiet eine einheitliche wissenschaftliche Erklärung, ein System sucht und gibt. Aber naturgemäß wird gerade an diesen beiden Punkten auch die Kritik einsetzen. Gewiß sind einzelne von Staudenmaier erzeugte Phänomene durch Augenzeugen beglaubigt, also Selbsttäuschung des Verfassers ausgeschlossen (232 f.); aber hier müßte für die Zukunft, noch mehr als bisher, die ganze Schärfe wissenschaftlicher Beobachtung mit ihrem Messen und Wägen, mit Photographie und anderen kaum beirrbaren Kontrollmitteln einsetzen. Denn trotz der (170 f.) mit Recht betonten Möglichkeit der Selbstbeobachtung wird man doch sagen müssen, daß die Gefahr der Täuschung bei ihr um vieles größer ist, als bei Beobachtung eines vom Ich gänzlich verschiedenen Objektes, weshalb auch die Bedingungen der Beobachtungen umso strenger gestellt werden müssen.

Auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen stellt Staudenmaier nun folgende Theorie auf: Wie bei der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung die Erregung von der Außenwelt durch die peripheren Organe (Auge, Ohr usw.) über das Zwischenhirn zu den in der Hirnrinde gelagerten Sinneszentren und so zum Bewußtsein gelangt, so ist es möglich, durch lebhafte Vorstellung die Erregung in rückläufigem Sinne d. h. von der Hirnrinde bis zu den äußeren Organen fortzupflanzen. Die so erzeugte Erregung der äußeren Organe wird dann auf dem gewöhnlichen Weg bis zum Bewußtsein zurückgeleitet — als Wahrnehmung eines außerhalb des Subjektes tatsächlich

[1] 2. verm. Aufl. Leipzig 1922, Akademische Verlagsgesellschaft.

nicht vorhandenen Gegenstandes, als Halluzination (40 ff.). Dieses „magische Grundgesetz der Umkehrbarkeit des Verlaufs der Nervenerregungen" nennt Staudenmaier kurzweg „Reversibilitätsgesetz" (43). Die zunächst subjektive Halluzination kann bis zur objektiven gesteigert werden. Bemüht man sich nämlich, die subjektive Halluzination scharf zu fixieren, so wird man diese unwillkürlich an einen bestimmten Ort des Raumes hinausverlegen; dadurch wird der ganze Sehapparat, besonders die Augenmuskulatur, wie beim Fixieren eines tatsächlich außen befindlichen Gegenstandes eingestellt. Die Erregung der Netzhaut bleibt dabei nicht auf die Netzhaut beschränkt, sondern teilt sich dem umgebenden Äther mit, setzt diesen in Schwingung — wir haben objektives Licht, das vom Subjekt erzeugt auf dieses zurückwirkt, von diesem als objektive Halluzination gesehen wird. So gut wie optische, lassen sich auch akustische, Geschmacks-, Geruchs- und andere Halluzinationen, ja auch sogenannte Materialisationen erzeugen (46 ff., 53 ff.), die infolge planmäßiger Übung mittels Umleitung von Nervenenergie aus einem Gebiet in ein anderes, in das optische, akustische oder sonst eines verstärkt werden können (50 ff.). Diese objektiven Halluzinationen bezeichnet Staudenmaier lediglich als Energieausstrahlungen, die, ohne selbst Materie zu sein, die äußeren, sinnfälligen Eigenschaften der Materie täuschend wiedergeben (60). — Auf die gleiche Weise erklärt Staudenmaier die vom Unterbewußtsein hervorgebrachten magischen Erscheinungen. Als Sitz des Unterbewußtseins nimmt er vom Sitz des Bewußtseins verschiedene Zentren der Hirnrinde an („im wesentlichen wohl Flechsigs Assossiationszentren" 69), die als Lebewesen zu betrachten [sind], welche mehr oder weniger vollständig psychisch tätig sein können, dem bewußten Ich gewissermaßen als Mitarbeiter und Detailberater zur Seite stehen und mit ihm psychisch zusammenarbeiten" (68). Sie können „bis zu einem gewissen Grade auch aktiv vorgehen, sich selber in ihr Gebiet einschlagende oder sie überhaupt interessierende Vorstellungen machen und die Gedanken und Vorstellungen des bewußten Ich dadurch beeinflussen" (73). Ihnen spricht er bis zu einem gewissen Grade auch Intelligenz, Sondergedächtnis, Sonderinteressen u. dergl. zu. Infolge dieser Selbständigkeit seien diese verschiedenen Zentren, besonders bei dazu veranlagten Personen oder infolge planmäßiger Übung, auch zur Hervorbringung magischer Phänomene imstande. Der Verfasser führt die Mehrzahl der von ihm selbst erzeugten Erscheinungen auf die Tätigkeit seines ausgebildeten Unterbewußtseins zurück.

Ich gestehe, daß mir für die vollständige Beurteilung dieser Lehre vom Unterbewußtsein die nötige tiefere experimentell-psychologische Kenntnis mangelt; doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Staudenmaier in der Verselbständlichung der einzelnen Zellenpartien etwas weit geht — fast bis zur Aufhebung der persönlichen Einheit des Menschen: anderseits scheint seine Lehre eine gute Erklärung für viele pathologische Erscheinungen zu sein, z. B. für das weite Gebiet der Zwangsvorstellungen, Zwangshandlungen u. a. Ob sich ferner die Lokalisierung der peripheren Endorgane für verschiedene Zentren, z. B. die Pylorusgegend als Gegend der Endorgane für die hoheitlichen und vornehmen Gefühle, der Plexus solaris coeliacus für die religiösen und erhabenen Gefühle usw. (124 ff.) als richtig erweisen wird, wird wohl auch erst genauerer Untersuchung vorbehalten sein. In dem Abschnitt über die Magie des Unterbewußtseins wäre eine größere Klarheit des Aufbaues des Kapitels, sowie größere Schärfe der Sprache wohl manchmal erwünscht. Sätze, die sich über 14 Zeilen erstrecken (vgl. S. 123), sollten womöglich vermieden werden. Aber sicherlich wird Staudenmaier auch trotz seines etwas schweren Stiles jedem aufmerksamen Leser eine Fülle von Anregungen geben — auch wenn er in diesem oder jenem Punkt anderer Ansicht ist als der Verfasser. Was z. B. zur Erklärung der Wünschelrute gesagt ist (175): Wasser, Metalle usw. absorbieren die radioaktiven Ausstrahlungen der Erde, und der dafür empfängliche Rutengänger, dessen Aufmerksamkeit durch das Halten der Rute noch gesteigert ist, reagiert auf diese Unterbrechung — scheint eigenen Erfahrungen mit einer geübten Rutengängerin nicht völlig zu entsprechen.

Angesichts der Anleitung zu magischen Experimenten am eigenen Ich (53 ff., 113 ff.) warnt der Verfasser vor Unvorsichtigkeit (228). Das sei nicht übersehen, sondern nachdrücklichst sei das unterstrichen, darüber aber die Hoffnung nicht aufgegeben, daß die Wissenschaft auch weiterhin sich in ähnlich planmäßiger Weise mit den Erscheinungen des Okkultismus beschäftigen wird, wie Staudenmaier es getan hat. So würde diesem ganzen Gebiet der ungesunde und irreführende Schein des Außernatürlichen genommen werden. Keineswegs befürchte man dabei irgend welchen Schaden für die Religion. Im Gegenteil! Nicht Aberglaube, sondern Wahrheit ist die Stütze unseres Glaubens, und nie kann die Wahrheit ihm zur Gefahr werden. Das gilt selbst dann, wenn auch manche Erscheinungen im Leben der Heiligen, die bisher als übernatürlich galten, als rein natürlich sich herausstellen sollten. Denn da, wo die Kirche kraft ihres unfehlbaren Lehramtes für die Übernatur eintritt — z. B. betreffs der Prophezeiungen des Alten Testamentes, der Wunder des Herrn und seiner Apostel — wird auch die Forschung den Beweis für die bloße Natürlichkeit nicht erbringen können. Für alle übrigen Phänomene aber gilt sicher das Wort des Verfassers: „Ich halte ... auch die rätselhaftesten magischen Phänomene für rein natürliche Vorgänge, bis der einwandfreie Beweis des Gegenteils erbracht ist; denn man darf nicht vergessen, daß uns vom tieferen Wesen unseres Organismus und seinen Fähigkeiten noch ungemein wenig bekannt ist" (228). Eine Nichtachtung dieses Satzes wäre sicher für die Theologie eher ein Schaden denn ein Nutzen.

P. Adalbert von Neipperg (Beuron).

Tegernsee und die bayerische Buchkunst des 11. und 12. Jahrhunderts.

Ein neuer Lebensabschnitt abendländischer Geschichte begann mit der Wende des ersten zum zweiten Jahrtausend. Unheilvoll waren die Jahrzehnte nach dem Zusammenbruch des einst so mächtigen Karolingerreiches gewesen. Normannen- und Ungarneinbrüche, endlose Kriege, Seuchen und Hungersnot hatten tiefes Weh gebracht. Zerstörung und Zerfall allenthalben! Kaum aber war der ärgste Sturm vorbei, da regte sich schon wieder neues Leben, und ein Wiederaufbau des Zerstörten begann. Selbst die Träumereien vom Weltuntergang, so hemmend sie um die Jahrtausendwende wirkten, konnten den Neuaufstieg nicht zurückhalten.

Auch an den Klöstern ging die Zeit nicht spurlos vorüber. St. Benedikts großes Menschheitswerk war den Lauf der Jahrhunderte mitgegangen, hatte gelitten und verloren, viel verloren in den Wirren der kurz verflossenen Zeit. Doch jetzt stieg frischer Lebenssaft auch im alten Stamm empor. Von Burgund kam ein neuer Lebensstil benediktinischer Art, der dem 11. und 12. Jahrhundert sein Gepräge gab. Von Cluny ging eine Bewegung von überwältigender Kraft aus. Die ganze abendländische Klosterwelt wurde davon erfaßt. In Brogne (Belgien) und Gorze (Lothringen) hatte Clunys Einfluß zuerst sich geltend gemacht. Von hier schlugen die Wellen der Bewegung in deutsches Land hinein. Ein Träger des neuen Geistes wurde St. Maximin zu Trier; seine Bedeutung in dieser Epoche ist keine geringe. Hier lebte u. a. „Wolfgang der Schwabe, der alsbald unter dem deutschen Episkopat eine hervorragende Stelle einnehmen sollte" (Hauck, Kirchengesch. Deutschl. III 3–4 S. 174). Hier lernte er die Bestrebungen der Reform kennen, die dann sein späterer Aufenthalt in Einsiedeln, dem süddeutschen Reformkloster dieser Jahrzehnte noch vertiefen und verstärken mußte. Nach Trier wandte er sich dann auch, Männer der Reform zu holen, als die Vorsehung ihn zum Führer der großen Regensburger Diözese machte (Weihnachten 972; er starb 994). Wolfgang zögerte nicht, die Erfahrung seiner Lehr- und Wanderjahre bei der ihm nun gestellten Lebensaufgabe zu verwerten. Sein Bischofskloster St. Emmeran zu Regensburg erfuhr zuerst seine ordnende Hand.

In Regensburg war nämlich der Bischof der Diözese zugleich Abt des Benediktinerklosters St. Emmeran. Wolfgangs Sorge beschränkte sich nicht auf sein eigenes Kloster; sie galt u. a. auch Tegernsee.

Eine Gründung des achten Jahrhunderts, hatte Tegernsee unter den Raubzügen der Ungarn stark gelitten. Das mönchische Leben war so gut wie ausgestorben. Auf Ruinen galt es aufzubauen. Wolfgangs rechte Hand bei diesem Unternehmen wurde der neue Abt, Hartwich, Mönch von St. Maximin zu Trier. Neues Leben erstand, und nicht bloß innerklösterliches. Hartwich begann auch „die Annalen des Klosters zu sammeln, er gründete das berühmt gewordene Klosterarchiv, unterhielt Beziehungen zu Trier und Westdeutschland, wodurch die Kenntnis südwestdeutscher Kunst vermittelt wurde, und muß auch das sogenannte ‚große Tegernseer Evangeliar', an dessen Entstehung in Trier oder im Trierer Kunstkreis nicht mehr gezweifelt wird, für die Bibliothek des Klosters besorgt haben"[1]. Nach Hartwichs Tode wurde die eingeschlagene Richtung weiter verfolgt. Abt Gozpert, der Titel Fürstabt, den Bange ihm beilegt, paßt noch nicht für diese Zeit, Mönch des schon reformierten St. Emmeran, wirkte ganz im Sinne seines Vorgängers. Der Lohn solcher Tätigkeit blieb nicht aus. „Der Zustand des Klosters war so erfreulich, daß man Tegernseer Mönche nach auswärts berief. Kloster Feuchtwangen wurde von Tegernsee aus neu besetzt; auch mit St. Magnus in Füssen und St. Pantaleon in Köln stand man in Beziehungen" (Hauck 383). Nach Gozperts Tod traten zwar noch das eine und das andere Mal Schwankungen ein, aber willensstarke Männer, unter ihnen St. Godehard, später Bischof von Hildesheim, Berengar, Burkhard, früher Mönch in Hersfeld, und Ellinger wußten bald wieder das Leben zu festigen.

Tegernsees neues Leben griff gestaltend über das rein Klösterliche hinaus; wissenschaftliche und künstlerische Bestrebungen erfuhren rege Förderung. „Die Bibliothek wurde ergänzt und vermehrt; die Kirche erhielt gemalte Glasfenster . . ., man erwarb Kupfer und Zinn zum Erwerb einer neuen Glocke" (Hauck 383). „Der Dom zu Augsburg besitzt noch Glasfenster aus der Zeit des 11. Jahrhunderts. Sie verdanken aller Wahrscheinlichkeit nach Tegernseer Künstlerfleiß ihr Entstehen" (Bange 7).

Mehr noch besitzen wir an Bücherschätzen. In diese Reichtümer nun sucht Bange einen Einblick zu geben. Einblicke in das Schaffen der Buchkünstler in Tegernsee, und zugleich in das der anderen bayerischen Kunststätten jener Zeit, die alle in mehr oder minder engem Austausch miteinander standen. „Der Verkehr der Klöster untereinander kann nicht rege genug gedacht werden. Jeder Glaube an beschränkte und beengte Verhältnisse wäre falsch, zumal in diesem Zeitalter gesteigerter Willenskraft, das sich wie jede andere Epoche auch seine Mittel zu schaffen gewußt hat, hemmende Schwierigkeiten zu überwinden. Gelehrte kamen nach Tegernsee und fanden gastliche Aufnahme. Handschriften aller Art wurden gekauft, in der Bibliothek noch nicht vorhandene Werke zur Abschrift erbeten und eigene zu gleichem Zwecke ausgeliehen (6). Das mußte der Entwicklung kunstfrohen Formens zugute kommen. Und tatsächlich fehlte es nicht an Männern, die mit der Kraft ihrer eigenen künstlerischen Leistungen andere zu gleichem Schaffen anzuregen wußten. Männer wie Ellinger wurden nach Bange Führer einer ganzen Schule, keiner bloßen Kloster- und Provinzialschule, sondern einer ganz bayerischen Malerschule, die sich in der Provinz ebenso wie in den Zentren zu behaupten gewußt hat. Von Tegernsee, Niederaltaich, Freising, Eichstätt, Regensburg als den Hauptherden gingen wieder neue Anregungen hinaus an andere Stätten gleichen Strebens. Zumal Schwaben ist nicht unberührt davon geblieben. „Namentlich unsere [Tegernseer] Schule ist für die schwäbische Malerei wichtig geworden . . . Eine demnächst erscheinende Untersuchung über die Weingartener Schule wird die Beziehungen zwischen Bayern und Schwaben eingehend behandeln" (117, 1).

Neben den Büchern des täglichen Gebrauches legen Prachtstücke beredtes Zeugnis ab von dem Wollen und Können der Künstler jener Tage. Hierher gehören: Abt Ellingers

[1] Bange, E. F.: Eine bayr. Malerschule des 11. u. 12. Jahrhunderts. München 1923, Hugo Schmidt. S. 5

Evangelienbuch (München Clm 18005), mit einem Reichtum künstlerischer Ausstattung, der aus „Kanonbögen, Evangelienbildern, Initialseiten und einigen im Text zerstreuten kleineren Initialen besteht". Weiter mögen genannt sein: Das Freisinger Evangeliar (Clm 6204); ein reich ausgestattetes Evangelienbuch der Vatikanischen Bibliothek (Vat. Bibl., Cod. Vat. Ottob. lat. 74), das „wie die geschichtlichen Ereignisse wahrscheinlich machen, die Tegernseer Mönche Kaiser Heinrich III. im Jahre 1054 zum Geschenk gemacht haben"; ein Sakramentar der Bamberger Staatsbibliothek (Lit. 2. Ed. III, 11); ein Evangelienbuch aus dem ehemaligen Kloster Raitenbuch in Oberbayern (München, Clm 12201a); das „berühmte, unter dem Namen Gundekarianum bekannte Pontifikalbuch des Eichstätter Bischofs Gundekar II., der von 1057 bis 1075 als achtzehnter Bischof in der Nachfolge des hl. Willibald in Eichstätt residiert hat"; endlich ein Evangelienbuch des Trierer Domschatzes (Cod. 140 ol. 129).

Bange bietet viel Material für Deutung und Beschreibung dieser Denkmale einer schaffensfrohen Zeit. Reicher Bildschmuck (186 Abbildungen auf 67 Tafeln) erhöht den Wert des Werkes und erläutert das Dargebotene. Ein farbenfrohes Bild ersteht. Das emsige Kunstschaffen einer regen Zeit wird wieder wach vor unserem Auge. Eine bedeutsame Epoche unserer deutschen Geschichte erhält in wichtigen Einzelpunkten eine klarere Linienführung. Die Erkenntnis vertieft sich, wieviel wir Heutigen den vergangenen Jahrhunderten zu danken haben, wie sie mitgearbeitet haben am Aufbau abendländischer Kultur.

P. Albert Schmitt (Weingarten).

Neues zur Sionsfrage.

Eine der umstrittensten und verwickeltsten topographischen Fragen ist die nach der Gestalt des alten Jerusalem. Es ist sehr schwierig, die einzelnen von den alten Schriftstellern genannten Örtlichkeiten der heiligen Stadt im Rahmen des heutigen Stadtbildes festzulegen, vor allem deshalb, weil die Angaben des Flavius Josephus über die Lage der Stadt teilweise recht verworren und unklar sind und daher auch nicht von allen anerkannt werden.

In erster Linie scheidet die Sionsfrage die Geister. Zwei Anschauungen stehen sich seit Jahrzehnten schroff gegenüber: die der „Traditionalisten" und die der „Opheliten". Die Traditionalisten verlegen die alte Jebusiterfeste Sion auf den langgestreckten, hohen Südwesthügel, den die „Überlieferung" wenigstens schon 1500 Jahren als Sion bezeichnet, Die Opheliten dagegen suchen sie nicht auf dem heutigen Sion, sondern auf dem kleineren, niedrigeren und schmaleren Südosthügel, dem Ophel, der vom Südwesthügel durch das tiefe Tyropäontal getrennt ist. Beide Anschauungen fußen auf triftigen Gründen.

Die Traditionalisten berufen sich vor allem auf den Bericht der Eroberung von Jebus, wie er sich in der Hl. Schrift 2 Kön. 5, 6—9; 1 Chron. 11, 4—7 und bei Josephus, Altertümer 7, 3. 1f. findet. Danach hat David die Feste der Jebusiter, Sion mit Namen, eingenommen, sie Stadt Davids genannt und selbst seinen Wohnsitz dort aufgeschlagen. Diese Feste der Jebusiter müsse man, sagen die Traditionalisten, auf dem Südwesthügel suchen; das folgern sie aus den Angaben, welche die Schrift Jos. 15, 8 und 18, 16 gelegentlich der Beschreibung der Grenzen der beiden Stämme Juda und Benjamin macht, und ebenso aus Richt. 19, wo die Reise des Leviten von Bethlehem nach Gabaa über Jebus erzählt wird. Weiter sagen sie: das Grab der Könige, insbesondere das Grab Davids, lag nach 3 Kön. 2, 10; 11, 43; 14, 31 u. s. f. innerhalb der Stadt Davids, im Umkreis des alten Sion, nach Ezechiel 43, 8 nahe am Tempel, nach Nehemias in der Nähe der Stufen der Stadt Davids, nach Apg. 2, 29 anscheinend nicht sehr weit vom Abendmahlsaale, nach Dio Cassius Röm. Gesch. 69, 14 in der Nähe der Herodianischen Stadtmauer. Diese Stadt Davids verlegt aber Josephus auf den heutigen Sion. Darum sei dieser auch der wahre und alte Sion. Solang

das Grab Davids bekannt war, also bis ins zweite Jahrhundert nach Christus, war eine Übertragung des Namens Sion auf eine andere Höhe unmöglich; jeder hätte den Irrtum gemerkt. Ferner verweisen die Traditionalisten auf die Stellen der Hl. Schrift, die den Sion als überragende Höhe schildern, was nur beim heutigen Sion zutrifft; auf den geringen Umfang des Ophel (3 ha, nach Guthe noch viel weniger), der für eine größere Stadt, wie es Jebus gewesen sein müsse, kaum Platz bot, während der heutige Sion Raum im Überfluß besaß. Sie berufen sich ferner auf eine angeblich 3000jährige Überlieferung der Juden, Christen und Muhamedaner; endlich auf die archäologischen Funde, wie das Massiv des sogenannten Davidsturmes und alte Mauerreste an der jetzigen Gobatschule; diese auf dem heutigen Sion gelegen und in die Zeit Davids und Salomons zurückreichend, wiesen ihn auch als den Ur-Sion aus. Hinzu komme das allgemein in der Geschichte beobachtete Gesetz, daß Ortsnamen durchweg sehr fest an ihrer Stätte haften.

Die Opheliten dagegen weisen darauf hin, daß der Weg vom Sion zum Tempel in der Hl. Schrift stets als ein „Hinauf"-steigen bezeichnet wird, was am vollkommensten zutrifft, wenn die alte Feste Sion unterhalb des Tempelberges, d. h. auf dem Ophel lag. Weiter lehre ein Vergleich mit den anderen bereits ausgegrabenen kanaanitischen Städten Jericho, Gezer, Megiddo, Taanach, daß wie diese, so auch die Feste Sion der Jebusiter von verhältnismäßig geringem Umfang gewesen sein muß und darum auf dem Ophel bequem Platz finden konnte. Hier auf dem Ophel war vor allem eine Lebensbedingung für die Stadt erfüllt: ihre Versorgung mit Wasser durch die am Fuß des Hügels entspringende Siloaquelle. Ja man glaubt sogar in einem alten Schacht den Weg aufgewiesen zu haben, auf dem Joab, der Krieger Davids, als erster in die Feste eindrang. Dieser Schacht weise auf eine alte Feste hin, da er sich auch in den anderen kanaanitischen Städten finde. Endlich glauben die Opheliten Mauerstücke und alte Ansiedlungen, die man bei Ausgrabungen auf dem Ophel bloßlegte, als Reste der alten Stadt bezw. Feste in Anspruch nehmen zu dürfen.

Beide Ansichten bringen somit beachtenswerte Gründe vor; beide werden von bedeutenden Archäologen, sowohl katholischen wie protestantischen, verteidigt. Doch sind die Beweisgründe beider Anschauungen derart, daß man an beide noch ein Fragezeichen setzen kann; streng bewiesen ist bislang weder die eine noch die andere Ansicht. Anscheinend neigt sich in den letzten Jahrzehnten die Wagschale mehr zu Gunsten der Opheliten; doch kann auch die überlieferte Anschauung noch mit gutem Recht verteidigt werden.

Karl Pronobis, Pfarrer in Pitschen[1], sucht nun eine Mittelstellung einzunehmen. Er verlegt den Ursprung der Stadt weder auf den heutigen Sion noch auf den Ophel, sondern seitwärts zwischen beide, in das heutige Judenviertel. Er sucht zunächst darzutun, daß weder die Bezetha- und Golgathagegend noch die Vorstadt, weder die Antonia noch der Tempelberg mit seinem Abhang, dem Ophel, einst die Stätte der Burg oder der „Akra", wie die Quellen sie nennen, oder der Stadt Davids sein kann. Es bleibe also nichts übrig als das Judenviertel. Die Stadt Davids ist aber nach 2 Sam. 5, 7 und Chron. 11, 5 identisch mit der Feste Sion der Jebusiter- und der Davidszeit. Darum lag der alte Sion auch im Judenviertel. Vor allem stützt sich Pronobis hiebei auf die Texte, an denen Flavius Josephus vom Siloa spricht. Bislang verstand man unter Siloa allgemein die Siloa- oder Marienquelle (Gihon) im Südosten der Stadt, deren Wasser in einem unterirdischen, über ½ km langen, wahrscheinlich von Ezechias angelegten Kanal, zum Siloateiche geleitet werden. Pronobis will dagegen dartun, daß Flavius Josephus mit Siloa nicht diesen traditionellen Siloa meint, sondern die Wasserleitung, die von den Salomonsteichen südlich von Bethlehem kommt, sich an der Südmauer des Sionsberges hinzieht und weiter zum Tempel geht. Damit ist die Topographie Jerusalems auf eine andere Grundlage gestellt; Josephus, der sich in seinen Ortsangaben häufig auf den Siloam

[1] Akra und Sion, Topographische Studien. Pitschen 1923, Selbstverlag des Verfassers.

bezieht, muß anders als bisher erklärt werden; die Theorie der Opheliten und teilweise auch der Traditionalisten gerät ins Wanken. Wenn diese Theorie richtig ist, dann steht nichts im Wege, das Wort des Heilandes Joh. 9, 7 „Geh hin, wasche dich im Teiche Siloam“, von dem Ausfluß der Wasserleitung auf dem Tempelplatz zu verstehen, wie Pronobis es tut. Ja, dann kann sogar das am Laubhüttenfest gebräuchliche feierliche Schöpfen des Wassers, worauf die Rede des Heilandes vom lebendigen Wasser Joh. 7, 37 anspielt, ebendort stattgefunden haben. An dieser Wasserleitung kann dann endlich auch der Lk. 13, 14 genannte „Turm im Siloam“ seinen Platz finden.

Siloam bezeichnet der Wortbedeutung nach „die Leitung“. Darum ist von diesem Standpunkt aus gegen die neue Theorie nichts einzuwenden. Was Pronobis vorlegt, ist auch ohne Zweifel mit großem Fleiße zusammengetragen. Die Beweisgründe, vor allem gegen die Opheliten, sind weise abgewogen; die neuen Pfade, die er aufdeckt, bringen über Manches Ausblick. Sein Werk ist wirklich eine recht beachtenswerte Leistung. Und doch kann man der Grundidee des Werkes kaum zustimmen. Seine Beweise für die neue Siloatheorie erscheinen nicht als zwingend. Mehrere Stellen des Josephus, wie Jüdischer Krieg V, 4, 1 f und VI, 8, 5, weisen ziemlich sicher auf den traditionellen Siloam hin. Darum legt die Analogie nahe, auch alle anderen Stellen so zu verstehen, solange nicht zwingende Gegengründe vorgebracht werden. Eine endgültige Lösung dürften wohl nur A u s g r a b u n g e n bringen, sei es daß man eine diesbezügliche Inschrift oder — was man vor allem erstrebt — die Königsgräber findet. Alle Gelehrten geben nämlich zu, daß die Königsgräber auf dem Sion oder in dessen Nähe lagen. Mit ihnen würde man darum auch den alten Sion gefunden haben. In größerem Umfange sind Ausgrabungen zur Zeit in Jerusalem nur auf dem Ophel und auf dem Ostabhang des Sionsberges möglich, da der übrige Grund der alten Stadt bebaut ist. Ausgrabungen in der hl. Stadt sind mit großen Kosten und Mühen verbunden, nicht bloß weil der Boden vorher angekauft werden muß, sondern auch weil infolge der häufigen Zerstörung und Einäscherung der Stadt die Schuttmassen sich zu Bergen aufgetürmt haben und man 20, ja bis zu 28 m tief graben muß, um auf den Boden der alten Ansiedlung zu gelangen. Infolge der tiefen Schuttmassen fehlen auch aus dem Boden herausragende Anhaltspunkte, wie Ruinen, die dem Forscher den Weg zeigen könnten, fast vollständig. Dazu muß aller Schutt mühsam in Säcken auf Eseln fortgeschafft werden und zwar eine angemessene Strecke weit, damit nicht wieder andere wichtige Stellen verschüttet werden. Untersuchungen und Ausgrabungen veranstalteten auf dem Ophel in den siebenziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der englische Gelehrte Warren, 1894—97 Bliß, 1909—11 Parker, 1914 der französische Kapitän Dr. Weil. Wenn deren Arbeiten auch von hohem Werte waren und manches zu Tage förderten, so vermochten sie doch die Kernfrage der Topographie Jerusalems, die Sionsfrage, nicht endgültig zu lösen. In den nächsten Monaten will der bereits seit beinahe 60 Jahren um die Erforschung Palästinas hochverdiente Palestine Exploration Fund im Verein mit dem Daily Telegraph die Ausgrabungen auf dem Ophel neu aufnehmen. Die Augen der ganzen wissenschaftlichen Welt dürften auf diese Ausgrabung der „Stadt Davids“, wie die Mitglieder dieser Gesellschaft sagen, gerichtet sein.

Von der neuen Palästinaregierung wurden bislang 13 verschiedene Bewilligungen zu Ausgrabungen erteilt. Leider müssen w i r in Ausgrabungen aus naheliegenden Gründen vor anderen Völkern zur Zeit zurückstehen. Während die Engländer in Askalon und Jerusalem, die Amerikaner in Beisan, die Franzosen in Mareshah, die Dänen in Tell Seilun graben, können wir in den Wettbewerb um die Krone der Archäologie nicht mehr miteintreten. Gebe Gott, daß auch da verschwundene Zeiten zurückkehren und wir, die wir in Griechenland, Kleinasien, Afrika so manche Akropolen der Wissenschaft erschlossen haben, auch mitarbeiten können an der Entdeckung der in ihrer Weise bedeutendsten Akropolis der Welt, des Sion!

P. Chrysostomus Panfoeder (Jerusalem).

„Die Grundlage des Friedens."

Der Hauptreiz der Kindheit", meint der Dichter Hebbel einmal, „beruht darauf, daß alles bis zu den Haustieren herab freundlich und wohlwollend gegen sie ist; denn daraus entspringt ein Gefühl der Sicherheit, das beim ersten Schritt in die feindliche Welt hinaus entweicht und nie zurückkehrt." Nie zurückkehrt? Ist es wirklich unmöglich, mit Willen und Bewußtsein wieder zu werden, was man ohne Wissen und Wollen einst naturhaft war? Jener eine in der stillen Nachtstunde bei Jesus, der meinte das. Aber da ist ein anderer, dem ist es einst aufgegangen[1]; der hat in jungen Jahren „das Paradies der Kindheit" wie er selber sagt gefunden. Längst ist sein Haar gebleicht, und er hat die Welt kennen gelernt wie sie ist; aber noch hat er sein Paradies nicht verloren. Einst hat er „Bilder und Erinnerungen" aufgezeichnet, wie sie sich dem jungen Mönche in die ungetrübte Seele eingedrückt haben. In den „St. Benediktsstimmen" waren sie 1887/88 erstmals erschienen. Ein „weltlicher Freund des Klosters Beuron", Arthur Schott, der Bruder des P. Anselm Schott, hat sie 1889 zuerst in Buchform herausgegeben. Er fand das Büchlein „ungewöhnlich an religiösem, belletristischem und philosophischem Wert", er meinte, daß es „in der schönen und belletristischen Form zu dem Besten gehöre, was die deutsche Literatur in der Gegenwart bieten kann"; ihn dünkte „die ganze Erzählung bei ihrer hohen Anmut und Poesie, ihrer klaren Realität und Natürlichkeit zugleich tiefsinnig und religiös, voll geistigen Gehaltes und ganz erfüllt von einem Reichtum idealer Gedanken". Er gab ihr im „Anhang" eine feinsinnige Analyse und fügte selber beachtenswerte eigene Aufzeichnungen bei.

Wenn wir das Büchlein selbst befragen, was es uns zu sagen weiß, so spricht es zu uns: es wolle wirklich nur „Bilder und Erinnerungen", keine Geschichte Beurons und der Beuroner Kongregation bieten. Tatsächlich gibt es aber einen äußeren Umriß einer solchen Geschichte. In Nachträgen sind die jüngsten Ereignisse bis auf die Gegenwart fortgeführt. Der wesentlich unveränderte erste Teil, über „die Jugend Beurons", wird aber das Ewig-Unvergängliche an dem Werke bleiben. Was ist das Geheimnis von Beuron? Choral und Liturgie hat Beuron stets zu pflegen sich bemüht. Das dankt es der Kirche, die ihm diese Aufgabe als vornehmsten Sonderzweck zuwies. Vieles verdankt es besonders hierin Solesmes und Dom Gueranger, und nie wird es dies vergessen. Die besondere Kunst hat den Namen Beuron in weiteste Kreise getragen. Stets hat es die Künstler geliebt und nach gottbegeisterten Künstlerberufen sich gesehnt, und dem Herrgott gedankt, wenn er sie ihm zusandte. Die Wissenschaft sollte ein Heim finden, und es hat auch hier dem Himmel für Berufe zu danken, und war und ist bestrebt, Hilfsmannen heranzubilden. Der priesterlichen Liebe ward in der Seelsorge und Wallfahrt ein weites und dankbares Feld erschlossen. Beuron wird hoffen dürfen, daß es schon vielen ein Port des Friedens gewesen ist. Von all dem ist in diesem Büchlein die Rede; das Geheimnis von Beuron ist all dieses nicht. „Vor mir auf der Mauer des Klaustrums, da las ich das Geheimnis des Klosters: ‚Cultus justitiae silentium. Opus justitiae pax — Der Gerechtigkeit Übung ist Schweigen. Der Gerechtigkeit Frucht ist Friede' (Is. 32, 17). Ich mußte halt lernen, daß das geheimnisvolle Wort: ‚Der Gerechtigkeit Übung ist Schweigen' einen viel tieferen Sinn hat, als ich anfangs geglaubt hatte. Bis alles zum Schweigen gebracht ist, was in so einem Novizlein tumultuiert und braust und lärmt — ach Gott! ich glaube, das ganze Leben hindurch gäb's Arbeit genug. Es ist eine stetige, nicht stürmisch aber unwiderstehlich wirkende Macht: das Leben in und aus der Gemeinschaft . . Da ist jene wunderbare Einheit des Strebens, der Interessen, der Gesinnungen — die Grundlage des Friedens."

P. Sturmius Kegel (Beuron).

[1] Wolff, Odilo, O. S. B., Beuron. Bilder und Erinnerungen aus dem Mönchsleben der Gegenwart. 6. erw. Ausgabe. Freiburg 1923, Herder.

Bücherschau

Heilige Schrift

Dimmler E., Josue, Richter, Ruth. Übersetzt, eingeleitet und erklärt. 12° (194 S.) M. Gladbach 1923, Volksvereinsverlag. — **Die Psalmen.** Übersetzt, eingeleitet u. erklärt. 12° (275 S.) Ebd. 1922.

Stephan, Pfarrer Dr., Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschl. der im Brevier enthaltenen Cantica). 8° (7 Bog., u. 208 S.) Marklissa, Verlag für Liturgik.

Leimbach, Dr. K., Das Buch des Propheten Jeremias. Kap. 1—25. Übersetzt und kurz erklärt. [Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des Alten Testamentes, 12. Heft] 8° (XXVIII u. 144 S.) Fulda 1923, Fuldaer Aktiendruckerei.

Niederhuber, Dr. Joh. Ev., Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus. Für gebildete Christen übersetzt und kurz erklärt. Mit Abbildungen. kl. 8° (204 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. Grpr. M. 3.—; kart. M. 3.30; geb. M. 3.75.

1. Die Dimmlersche Ausgabe der Heiligen Schrift ist mit dem Erscheinen der Psalmen nunmehr abgeschlossen. Das A. T. ist in 19 Bändchen abgeteilt, das N. T. in sieben. Wenn die Lesung der Heiligen Schrift in gebildeten Kreisen wie im katholischen Volk immer mehr zunimmt, so hat Dimmler mit seiner Arbeit nicht wenig dazu beigetragen. — „Von einem Feigenbaum erwartet man keine Trauben, von einem Apfelbaum keine Datteln; man ist mit jedem Baum zufrieden, der die Frucht bringt, die er zu tragen verspricht", schrieb Dimmler bei Herausgabe seines ersten Bändchens. Dimmler verzichtet auf jeden „lästigen Anmerkungsapparat", auf jede exegetische Durcharbeitung des Textes im Einzelnen, er will nur eine gut übersetzte Volksbibel bieten in handlichen Bändchen. Daß der Verfasser dieses sein Ziel im allgemeinen erreicht hat, wird ihm niemand abstreiten. Im übrigen vergleiche man die Besprechungen in der „Bened. Monatschr." IV (1922) S. 69 u. 309, sowie in den „St. Benediktsstimmen" 36 (1912). S. 452 f. u. 39 (1915) S. 36.

Besonders begrüßen wird man die Psalmen, die jetzt in der schweren Not, die uns alle bedrückt, mehr denn je unser Lieblingsbuch zu werden verdienen und es z. T. schon geworden sind. Eine Überschrift und kurze Einführung erleichtern das raschere Verständnis der einzelnen Lieder. Die Übersetzung ist nach dem Hebräischen, unter steter Berücksichtigung des Griechischen und in möglichst engem Anschluß an die Vulgata gefertigt und im allgemeinen verständlich und klar. Stellen wie Ps. 115, 1 werden freilich dem Laien trotz des Verweises auf 2 Kor. 4, 13 ein Rätsel bleiben. Dies gilt noch von manchen anderen Stellen. Der Text selbst ist in freier Weise strophisch gegliedert; von einer stichischen Anordnung hat der Übersetzer auch hier abgesehen (vergl. diese Ztschr. 1922 S. 309). Desgleichen hat er auf eine rhythmische Wiedergabe der Lieder verzichtet, speziell in Jamben, da diese „dem Geist der deutschen Sprache nicht gerecht werden". Das ist eine vielverbreitete Einbildung, die nicht nur durch das Studium unserer großen deutschen Klassiker, sondern auch durch die praktische Erfahrung widerlegt wird. Auf irgend eine rhythmische Übertragung dieser Lieder überhaupt zu verzichten, erscheint im Grunde verfehlt. Die Psalmen sind nun einmal Dichtung und nicht Prosa und sträuben sich als Gedichte wie als Gebete gegen ein alltägliches Gewand. Schon Wilhelm von Humboldt bemerkt einmal, daß nur eine rhythmische Übertragung der Psalmen die richtige Wiedergabe dieser Lieder sei. Sie gibt die Gedanken treffender und abgerundeter wieder und entspricht in ihrer getragenen Form am besten der Würde der Psalmen.

2. Von der sehr richtigen Auffassung ausgehend, daß ein verständnisvolles Psalmbeten ohne Textverständnis rein unmöglich ist, bemüht sich Stephan, den Fehler sklavischer Wortübertragung, den der Grieche und der Lateiner begingen, zu

vermeiden und eine, durch Veranlassungs- und Inhaltsangabe sowie übersichtliche Textgruppierung an Verständlichkeit gewinnende, gute deutsche Übersetzung zu bieten. Er hat sich zu diesem Zwecke „zur besonderen Aufgabe gestellt, den Vulgatext der Psalmen [und Cantica] Wort für Wort mit dem Urtext zu vergleichen und daraufhin die Verdunkelungen und Entstellungen des Sinnes aufzudecken und richtig zu stellen" (Vorrede). Sperrdruck im lateinischen Text weist darauf hin, daß der deutschen Übertragung der hebräische Urtext zu Grunde liegt. Die gute Absicht des Übersetzers ist unbedingt anzuerkennen, stellenweise dagegen eine starke Prosahaftigkeit der Übersetzung trotz ihrer rhythmischen Bindung und eine bis zur Umschreibung gehende Freiheit in der Verdeutschung kaum zu leugnen. Die Anordnung der Psalmen nach dem Römischen Wochenpsalter mag sehr nützlich sein, zumal ihr unmittelbarer Gebrauchswert durch die beigedruckten Ferialantiphonen noch erhöht wird. Fettgedruckte Anfangsbuchstaben im lateinischen Text weisen auf das „Wörterbuch" eigentümlicher hebräischer Worte im ersten Teile zurück, beigefügte Alphabetbuchstaben in der deutschen Übertragung (wären Nümmerchen nicht vorzuziehen?) auf das ebd. befindliche „Regelverzeichnis" eigentümlicher Wort- und Satzbildungen der hebräischen Sprache. Das wird anfänglich für den Beter störend wirken, mag aber im Laufe der Zeit, — eifriges vor- und nachheriges Durchstudieren des Psalters vorausgesetzt — zu einer Gedächtnisstütze dienen und so tatsächlich eine Hilfe sein. Übrigens läßt das merkwürdige Fehlen jeder Seitenzählung im „1. Teile" darauf schließen, daß der Verfasser selber diesen 1. Teil als trennbar vom 2. und auf die Dauer entbehrlich findet.

Der Verfasser erhebt in seinem Psalmenschlüssel nicht den Anspruch als erster den Psalter, und zwar endgültig, erschlossen zu haben. Der Name „Psalmschlüssel" will nur besagen, „daß die gegenwärtige Arbeit die zum Psalmverständnis notwendigen Erläuterungen u. Bemerkungen, die sich sonst in verschiedenen Psalmenausgaben nur zerstreut vorfinden, im Zusammenhange enthält" (Vorrede). Als Frucht sicherlich langen Studiums, als Denkmal herzlicher Liebe zum Psalter, als Zeugnis größten Eifers, das offizielle Gebetbuch der Kirche so recht wieder zu dem Gebetbuch der Gesamtheit zu machen, sowie als höchst beachtenswerter Versuch in dieser Richtung verdient der „Psalmschlüssel" des eifervollen schlesischen Pfarrers unsere volle Anerkennung. Betreffs Form und Ausstattung wird man in Anbetracht der Not der Zeit und der bezweckten Billigkeit des Buches wohl gern Nachsicht üben.

3. Das Buch des Propheten Jeremias ist in Wahrheit eine Trostquelle; für uns jetzt zumal. Hätte Leimbach in der Einleitung und in den Abhandlungen noch schärfer den messianisch vorbildlichen Charakter des leidenden Propheten im leidenden Messias betont und hervorgehoben, so wäre dies noch handgreiflicher. Hierin liegt ja der letzte und höchste Trostgrund des Buches. Auch die Betonung der wahren, nicht äußerlichen Gottesverehrung und der sittlichen Verinnerlichung überhaupt, wie sie dem Propheten so eigen sind und vom Verfasser mit Recht betont werden, sind beherzigenswerte Mahnungen an unsere Zeit.

Die geschichtliche Einführung in das ganze Buch wie die den einzelnen Abschnitten folgenden Erläuterungen sind, wie in den vorausgehenden Heften, gediegen und klar und ermöglichen auch dem Laien ein befriedigendes Verständnis. Die lichtvolle, eingehende Inhaltsübersicht (S. XI ff.) wäre mit Nutzen auch in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht — und diese nicht nach Kapiteln sondern nach Sinnabschnitten angeordnet worden. So aber wird die ganze so gute Schichtung des Stoffes durch die sklavische Kapitelanordnung immer wieder zerrissen.

Über die Verschiedenheit des hebräischen und griechischen Textes, die ja gerade in unserem Buche groß ist, und ihre entsprechende Bewertung, werden vielleicht die neuen Untersuchungen von Wutz und anderen, die hoffentlich bald folgen, neues Licht bringen. Mit Recht hält sich im übrigen der Verfasser an den Grundsatz von Volz, daß „für die Erfassung des Urtextes der masoretische Text die sichere Grundlage bleibt". Denn nach allen

Schwankungen in der Bewertung von Septuaginta und Masora wird eben doch die »hebraica veritas« schließlich den Sieg davontragen.

4. Die katholischen Verleger Deutschlands scheinen in einen förmlichen Wettbewerb zu treten in Veröffentlichung handlicher Ausgaben der Heiligen Schrift für Gebildete und Laien. Jedenfalls kann sich die vorliegende Ausgabe des Matthäusevangeliums neben denjenigen anderer Verleger kecklich sehen lassen, und wie die Einleitung andeutet, welche die vier Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältnis überhaupt behandelt, werden weitere Bändchen wohl bald nachfolgen. Der Stoff des Matthäusevangeliums ist in sieben große Abschnitte geschichtet, die selbst wieder in viele kleine und kleinste Perikopen aufgelöst werden. Dadurch gewinnt das Ganze sehr an Übersicht. Nur hätte man sowohl bei den einzelnen Abschnitten wie bei den Perikopen die genauere Angabe des Umfanges in Kapiteln und Versen gewünscht. Also: „Erster Abschnitt, Kindheitsgeschichte Jesu: Kap. 1—2. Stammbaum Jesu: 1, 1—1, 17. Geburt Jesu: 1, 18—1, 25." Solche Angaben erleichtern die technisch angestrebte Übersicht noch bedeutend und werden vom gebildeten Leser mit Recht gewünscht.

Jedem Abschnitt und jeder Perikope im besonderen ist ein von guter Sachkenntnis und innerer Wärme zeugender Gedankenaufriß vorausgeschickt. Fußnoten in diskreter Anzahl bringen die nötigen Wort- und Sacherklärungen. Am Schluß einzelner Perikopen finden sich gelegentlich noch freiere Auslassungen, meist theologisch-aszetischer Art. Warum diese der Vereinfachung halber nicht mit dem Perikopenaufriß selbst verbunden wurden, ist vielfach nicht klar. Vergl. z. B. zum Abschnitt 11, 25—27. Der ganze Apparat lehnt sich im wesentlichen an Dausch „Die drei ältesten Evangelien" (Bonner Bibel 1917) an und hält die goldene Mitte zwischen weitausholenden Kommentaren und dürftigen Volksausgaben ein.

Die Übersetzung gibt den griechischen Originaltext wieder mit Zugrundelegung der Vogelschen Ausgabe. Sie ist schlicht und klar. Daneben ist für gebildete Leser der lateinische Vulgatatext in Kleindruck beigegeben. Eine Ausgleichung in der Verszählung wäre aber trotz der griechischen Vorlage geboten gewesen. Die Ungleichheit wirkt störend und verwirrend. Vergl. 17, 14 ff. Auch Nestle und andere gleichen hier die Verschiedenheit in der Versabteilung aus. Der Fall, daß ein Laienleser den Urtext nachschlägt, wird nicht der gewöhnliche sein; wenn er es aber tut, wird er sich als Kenner des Griechischen sofort zurechtfinden.

Der herrliche Bildschmuck nach berühmten Meistern und das handliche Format machen die Ausgabe doppelt empfehlenswert.

P. Athanasius Miller (Rom).

Theologie und Religion

Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel. 1. Jhrg. gr. 8⁰ (192 u. II. S.) Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling-Wien.

Mit diesem Band eröffnet der Lehrkörper der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Missionshauses St. Gabriel die Herausgabe einer Reihe von Studien, die in Zukunft in jährlicher Folge erscheinen sollen. Der vorliegende Jahrgang umfaßt zwölf Studien. Genannt seien die Arbeiten von P. W. Schmidt, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien (6/68); P. Joh. Brunsmann, Der monotheistische Ursprung der Religion (91/118); P. Dam. Kreichgauer, Aus der Urgeschichte des indogermanischen Zahlensystems (243/48); P. Steph. Richarr, Was sagt uns die Geologie über das Alter des Menschen? (249/62.)

Wir begrüßen das Unternehmen des Missionshauses St. Gabriel aufrichtig und wünschen ihm die verdiente Anerkennung und vollen Erfolg.

Religiöse Geister. Texte und Studien zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur. Hrsg. von Dr. M. Laros. Mainz, M. Grünewald-Verlag.

Diese Sammlung will die religiös Suchenden zu den reinen Quellen der Religion führen. In den „Studien" sollen die religiösen Fragen der Gegenwart aus moderner Fragestellung heraus mit dem Rüstzeug alter und neuester Wissenschaft,

nach katholischen Grundsätzen bearbeitet, soll die religiöse Psyche hervorragender Persönlichkeiten in ihrer Ganzheit erfaßt und in lebendiger Beziehung zur Gegenwart dargestellt werden. In den „Texten" sollen die religiösen Geister selbst zu Wort kommen. Die Sammlung will „das Feinste und Tiefste", was die religiösen Geister der Vergangenheit geschrieben haben, zusammenstellen.

Bis jetzt sind erschienen: Newman, Gott und die Seele (1/2); Lacordaire, Briefe über das christliche Leben (3); Laros, Kardinal Newman (4); Franz von Sales, Auf heiligen Bergen. Worte der Seelenführung gesammelt aus den geistlichen Briefen des Heiligen (5); Fischer, August Strindberg (6); Werle, der Gotteskampf der Droste (7); St. Bernhard, Über die Gottesliebe (8); Deutinger, Das große Gebot. Eine Philosophie der Liebe zusammengestellt aus s. Schriften (9); Solowjeff, Drei Reden, dem Andenken Dostojewskys gewidmet (10); Spalding, Grundsätze christl. Lebensführung und Erziehung (11). Weitere Bändchen sind in Vorbereitung.

Die bis jetzt erschienenen Bändchen umfassen jeweils etwa 60 bis 90 Seiten in Taschenformat. Die Sprache, auch wo es sich um Übersetzungen handelt, ist gefällig. Die Absicht, die der Sammlung zu Grunde liegt, verdient alle Anerkennung. Wir wünschen dem zeitgemäßen Unternehmen viele Freunde und Gönner, vorzüglich unter dem Klerus.

Imle, Dr. Fanny, Christusideal und katholisches Ordensleben. Ein Blick in die Seele unserer religiösen Orden. 8° (VIII u. 104 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Das Buch will das Allgemeininteresse auf das heilige Land des katholischen Ordenslebens lenken. Es will sodann eine Anregung zur Pflege der vergleichenden Ordenspsychologie geben, beitragen zum Verständnis „der Eigenart und der eigentümlichen Einstellung ihrer Korporativseele auf das intime Innenleben und die öffentliche Auswirkung" (Vorwort).

In zwei Teilen behandelt die Verfasserin in ihrer gewandten, anschaulichen Sprache die Ordensgebilde vorwiegend beschaulichen Charakters (3—49) und die apostolischen Orden (50—103). Sie nennt ihre Schrift „einen, wenn auch im einzelnen noch tastenden, doch zielbewußten Versuch", für die „vergleichende Psychologie" der religiösen Genossenschaften Interesse zu wecken und wünscht, daß, was sie angeregt, „fortan mehr und von berufenen Kräften gepflegt werde" (Vorwort). Was sie uns bietet, ist aus edelster Gesinnung gegenüber den verschiedenen Orden und aus einem nicht gewöhnlichen Verständnis für das katholische Ordensleben im allgemeinen herausgeboren. In Einzelheiten wird man allerdings nicht immer beistimmen können. Vor allem müßten auch die die Psyche der religiösen Orden machtvoll mitbestimmenden theologisch-aszetischen Leitgedanken der verschiedenen Zeiten bei einer annähernd erschöpfenden Behandlung des Stoffes eingehend berücksichtigt werden.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Kirchengeschichte und Apologetik

Grabmann, Martin, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. kl. 8° (VIII u. 63 S.) Augsburg 1923, Benno Filser.

In steigendem Maße schenkt man der deutschen Mystik des Mittelalters Aufmerksamkeit und Teilnahme. Aber gar manche, die Text und Bedeutung der großen deutschen Mystiker für weitere Kreise erschließen möchten, entbehren wesentlicher Vorkenntnisse in der mystischen und scholastischen Theologie und verkennen die zeit-, literar- und ideengeschichtlichen Zusammenhänge der mittelalterlichen Mystik. So wird oft genug das Bild völlig verzeichnet, der Leser auf falsche Fährte geleitet. Da ist es hocherfreulich, wenn ein Forscher vom Range Martin Grabmanns aus der Fülle seiner theologisch-geschichtlichen Sachkenntnis in kurzem Überblick die Geschichte der mittelalterlichen deutschen Mystik und deren Kulturwerte darstellt.

Grabmann stellt fest, daß die deutsche Mystik nicht in unbestimmtem religiösem Fühlen und Schwärmen bestand, sondern sich in die großen spekulativen Gedankenzusammenhänge der kathol. Glaubenslehre versenkte, und daß die neuplatonische

Richtung Meister Eckharts nicht alleinherrschend war. „Die Innerlichkeit der Mystiker steht keineswegs im Gegensatz zu den äußeren Kulturformen, zum sakramental-liturgischen Leben der Kirche" (29). Wenn die Mystiker sich mit einer rein äußerlichen Kirchlichkeit nicht befreunden konnten, kehrten sie sich doch nicht von Kirche und kirchlichem Leben überhaupt ab, sondern legten einfach den Schwerpunkt auf das innere dogmatisch-mystische Wesen und Leben der Kirche unter voller Anerkennung der hierarchischen Verfassung und Ordnung. Die ethisch-soziale Seite der deutschen Mystik wird fein gewürdigt und die Auffassung entkräftet, daß der echte Mystiker nur an sich selber denke und Welt und Menschheit sich selbst überlasse. Über das Verhältnis der deutschen Mystik zu Philosophie und deutscher, besonders philosophischer Sprache, zu Vaterland und heimischer Natur, endlich zu deutscher Kunst enthält der Schlußteil des Büchleins beachtenswerte, namentlich im letzten Punkte vorsichtig gehaltene Überblicke. Die inhaltsreiche und manche Ausblicke eröffnende kleine Schrift gibt nicht nur ein geschichtliches Bild dessen, was war, sie regt auch unaufdringlich zu eigenem religiösen Leben und innerer Vertiefung an. Sie schließt mit F. X. Linsenmanns schönem Wort: „Uns ist die Mystik eines Eckhart, Seuse, Tauler nicht bloß romantische Poesie, nicht bloß Philosophie, sie ist bestimmt, Leben zu werden und Gestalt anzunehmen."

Dieckmann, Hermann, S. J., Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte. 8° (144 S.) Berlin 1923, Verlag der „Germania." Grpr. 2.50 M.

Diese Schrift möchten wir zum Besten rechnen, was in neuerer Zeit über die Kirche im Neuen Testament geschrieben worden ist. Dieckmann kennt die Fragen, die die Forschung über die Kirche und ihre Verfassung aufgeworfen hat. Im Lichte dieser Fragen liest und durchforscht er die Quellen, vorab die Paulusbriefe und die Apostelgeschichte, deren Zeugnis er an wichtigen Punkten durch andere Schriften des Neuen Testamentes ergänzt. Er ist gesonnen, nichts in die Quellen hineinzutragen, sondern nur mit den Mitteln geschichtlicher Untersuchung zu zeigen, was sie zu sagen haben; dabei scheidet er vorsichtig zwischen dem, was unbezweifelbar ist, und dem, was nur als wahrscheinlich oder als Vermutung gelten darf. Klar und bestimmt entsteht so unter den Strichen seiner Feder das Bild der Kirche als einer weltumspannenden Gemeinschaft mit hierarchischer Verfassung, von Christus gegründet, von den Aposteln entfaltet, im einzelnen geordnet und geleitet in Christi Namen und Vollmacht, nicht kraft eines Auftrags von unten her, aus der Gemeinde im Sinne einer demokratischen Verfassungsform. Dieser Nachweis, der von der Verfassung der Gesamtkirche ausgeht, dann den Primat als die monarchische Verfassungsform dartut und schließlich die Verfassung der Einzelkirchen behandelt, bildet den Kern und Hauptteil der Schrift. Im Schlußabschnitt dringt die Schrift gegenüber dieser Außenansicht zur Darstellung des inneren Wesens der Kirche vor als des fortlebenden, fortwährenden Christus, als des Leibes Christi. Was Dieckmann hier im Anschlusse an die Hl. Schrift und an die besten Theologen alter und neuer Zeit entwickelt, ist groß gedacht und warm empfunden, und er bietet seine Ergebnisse hier in einer Sprache von nicht geringer Bildkraft dar. Vom Wesen der Kirche aus zeigt er auf den letzten Seiten den inneren Zusammenhang zwischen der Rechtsverfassung der Kirche und ihrem übernatürlichen, gottmenschlichen Gnadenleben. Möchte Dieckmann weitere Fragen, die für Apologetik und Dogmatik von Belang sind, in ähnlicher Weise behandeln; und möchten wir hoffen dürfen, daß er uns einmal den großen Stoff der positiven Apologetik, in der hier erprobten Art bearbeitet, zum Geschenke gebe. Wir würden es ihm herzlich danken.

P. Daniel Feuling (Beuron).

Ringen und Reifen. Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten. Herausgegeben von Joseph Weiß. 8° (XXXVI u. 396 S.) Innsbruck 1922, Felizian Rauch.

Schon lange ist mir kein Buch in die Hand gekommen, das ich mit soviel Ge-

winn und soviel Befriedigung wieder weglegen konnte. Mit einer lebhaften, Zeile um Zeile sich mehr erwärmenden Anteilnahme verfolgt man das Ringen des Verfassers um die Wahrheit und mit der Wahrheit und sein Reifen zum Glauben an sie. Nebenher ist man froh um die sich mit jeder Seite steigernde Wahrnehmung, daß das Buch nicht hält, was sein Untertitel zu versprechen schien. Denn „Bekenntnisse“, in denen man doch gemeiniglich nach des Wortes landläufiger Bedeutung etwas mehr oder weniger Aufsehenerregendes und zwar mit dem Unterton persönlicher Schuld erwartet, hat der Verfasser uns nicht zu machen.

In angenehmem Gegensatz zu anderen Konversionsschriften spielt das Persönliche in diesem Buche eine ganz untergeordnete Rolle; in ihm liegt der Ton auf dem klaren und kräftigen, mit fühlbarer Liebe ausgesprochenen und mit siegesfroher Entschiedenheit verteidigten Bekenntnis zur Wahrheit und zu ihrer Trägerin, der Kirche. Durch die klare und ruhige lehrhafte Entwicklung des Offenbarungsbegriffes wie der am meisten der Kontroverse ausgesetzten Glaubenssätze und kirchlichen Übungen beabsichtigt der Verfasser seinen ehemaligen Genossen ein Führer zu werden, heraus aus Unkenntnis, Mißverständnis, Vorurteil, Abneigung und Geschichtsfälschung, zur lichten Gralsburg, der Kirche. Allerdings wird sich kaum ein Leser des Wunsches erwehren können, es möchte der vom Verfasser allzu bescheiden über sein Lebensbild ausgebreitete Schleier reichlicher gelüftet werden. Denn sagt man sich jetzt schon mit Walt Whitman: „Kamerad, das ist kein Buch; wer das berührt, berührt einen Menschen“, so würde „Ringen und Reifen“ durch eine diskrete stärkere Betonung der persönlichen Note zweifellos nur gewinnen.

Mit der Herrichtung der großenteils deutsch verfaßten Urschrift und mit den Arbeiten der Herausgabe hat Joseph Weiß der Sache einen anerkennenswerten Dienst geleistet. Die Sprache ist schön und fließend und könnte sogar vollkommen genannt werden, wenn nicht eine Anzahl Sprachfehler und die unnötige Verwendung von Fremdwörtern störend wirkten. Mißfallen hat uns die Art, wie der Herausgeber sich vor dem Verfasser in den Vordergrund gebracht hat; das gilt schon von der wenigstens mißverständlichen Fassung und Anordnung des Titels, hauptsächlich aber von dem mit seinen dreißig Seiten äußerlich allzu ausgiebigen, innerlich durch nichts gerechtfertigten und großenteils außerhalb der Sache liegenden Geleitwort und durch die nicht weniger ausgiebigen, der orientalischen Religionsgeschichte angehörenden Anmerkungen. Bei einer neuen Ausgabe des Buches wird man an einer gründlichen Änderung dieser Dinge nicht vorbeikommen.

P. Cornelius Kniel (Altwasser, Mähren).

Pastoral und Pädagogik

Exerzitienleitung. Die Referate des Kurses für Exerzitienleiter (Innsbruck, 17. bis 20. August 1922) hrsg. von Georg Harasser, S. J. 8⁰ (260 S.) Innsbruck 1923, Tyrolia.

Eine rege Tätigkeit herrscht heute überall auf religiösem Gebiet, um die Schäden zu bessern, welche die letzten Jahre geschlagen haben. Und da sind gewiß ein sehr gutes Mittel, den religiösen Geist in allen Ständen wieder zu beleben, die Exerzitien des hl. Ignatius.

Wer darum einen Einblick gewinnen will in den inneren Aufbau dieser Exerzitien sowie in deren Psychologie, und wer sich orientieren möchte über den Stand der gegenwärtigen Exerzitienbewegung, greife nach dem von Harasser herausgegebenen Buche. Mit großem Nutzen für sich und andere wird er diese Vorträge verfolgen, deren Wert durch die angehängte Literaturtafel sowie ein sorgfältiges Namen- und Sachregister nicht unwesentlich erhöht wird. Ob freilich jeder mit allem einverstanden sein wird und kann, wollen wir dahingestellt sein lassen. Ich glaube z. B. nicht, daß man irgend etwas auf dieser Erde als das alleinige Heilmittel für alle hinstellen kann, wie es in diesem Buche geschieht. Wir sollten nicht alles so verallgemeinern, nicht bloß alles organisieren wollen, sondern auch innere Freiheit lassen. Jeder hat eine eigene Gabe von Gott: Alius sic, alius vero sic. Das wird leider manchmal übersehen, selbst von Beichtvätern, Seelenführern u. Exerzitienleitern.

P. Coelestin Baur (Beuron).

Bopp, Dr. Linus, Moderne Psychanalyse, katholische Beichte und Pädagogik. [Religionspädagogische Zeitfragen hrsg. v. J. Göttler 8. Bd.] gr. 8° (IV u. 100 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet. Grpr. M. 1.50, geb. M. 2.25.

Die Psychanalyse, seit etwa drei Jahrzehnten gepflegt, sucht das Verborgene im Seelenleben des Menschen auf. Wege dazu sind ihr: sicher geleitete Besinnung auf die eigenen Taten und Absichten, Durchforschung der gefühlsbetonten Seeleninhalte, Deutung von Träumen, Fehlleistungen (Verschreiben, Versprechen), eigenartigen Verhaltungsweisen (Zucken, Zittern, Zwinkern), Zwangshandlungen u. dergl. Sie verspricht, mit ihren Mitteln das Seelenleben zu klären, Störungen und Krankheiten nervöser Art zu überwinden und zu verhüten, den inneren Menschen von Last und Zwang zu befreien, ihm Einheit und Einklang des inneren Seins und Erlebens zu sichern. Sie hat manche beachtenswerte Erkenntnisse gezeitigt, manche Rätsel namentlich bei seelischen Krankheitserscheinungen gelöst, schätzenswerte Hilfen geboten zur Behandlung nervöser Leiden. Aber von ihren Urhebern wurde sie schon bald in ungesunder Richtung ausgebaut und verwertet. Die Wahrnehmung, daß manche seelischen Störungen in ungemeisterten geschlechtlichen Erlebnissen, Vorstellungen und Wünschen ihren Ursprung haben, verleitete dazu, dem Geschlechtlichen nun auch für das gesunde Seelenleben einen Sinn, eine Bedeutung beizumessen, die es tatsächlich nicht hat, und derlei Kräfte und Beweggründe auch dort zu suchen, wo sie nicht vorhanden sind. Ja eine materialistische Auffassung des gesamten Seelenlebens führte zu dem Versuche, auch das Höhere und Höchste, auch Kunst, Wissenschaft und namentlich Sittlichkeit und Religion schließlich nur als Äußerungen oder Ersatz des Geschlechtlichen und seiner Strömungen und Strebungen zu bewerten. Die Psychanalyse wollte damit selbst zu einem Ersatz für Sittlichkeit, Religion und religiös-sittliche Erziehung werden, der psych-analytische Arzt an Stelle der Kirche treten.

Dr. Bopp hat eine verdienstliche Arbeit geleistet, indem er die Psychanalyse und die katholische Beichte, die ja beide zur Erforschung der Seelengründe und zur Heilung kranken Seelenlebens hinleiten, in ihrem Wesen, ihrer Wirkungsart, ihren Werten untersuchte und beide zumal in ihrer Bedeutung als Erziehungsmittel prüfte und miteinander verglich. Sein Urteil über die Psychanalyse trifft das Richtige: er hütet sich in gleicher Weise davor, sie zu überschätzen und, wozu noch manche Theologen neigen, sie zu unterschätzen. Mit Recht warnt er u. a. nachdrücklich davor, kindliches Seelenleben durch psychanalytische Bearbeitung zu verbilden und zu vergiften. Den Priester und Beichtvater wird die Schrift manches Nützliche lehren; sie wird ihn namentlich auch in den letzten Abschnitten anregen, die Hilfsmittel zielsicherer auszuwerten, die ihm die Beichte zur Erziehung und auch zur Heilung der Seelen bietet. Eltern und Erziehern werden ernste Wahrheiten gesagt, die von der katholischen Erziehungsweisheit längst erkannt, von der Psychanalyse aber besonders deutlich und entschieden bestätigt worden sind. Der gebildete Laie allgemein kann sich aus dieser Schrift manchen klugen Rat holen, wie er sein Seelenleben gesund erhalten oder wieder gesund machen kann; und durch den zweiten, die Beichte behandelnden Teil mag er sich sagen lassen, wie er aus diesem hl. Sakrament den vollen Nutzen für den Fortschritt seiner Seele gewinnen soll.

P. Daniel Feuling (Beuron).

Liertz, Dr. Rhaban, Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben bei Kindern und Erwachsenen. 8° (X u. 168 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet.

Gut, Dr. Walter, Vom seelischen Gleichgewicht und seinen Störungen. Vorträge, gehalten an den Züricher Frauenbildungskursen Jan./Febr. 1920. kl. 8° (164 S.) Zürich 1921, Orell Füssli.

Mönnichs, P. Th., S. J., Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot. Ein Beitrag. 8° (32 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Hirscher, Dr. Johann Bapt., Selbsttäuschungen. Aufgezeichnet und zur Förderung der Selbsterkenntnis ans Licht gestellt. Aufs neue hrsg. von J. Mumbauer. 5. unv. Aufl. 12° (150 S.) ebd. 1922.

Dierkes, Johannes, Ein Lichtlein bist Du! Ein Büchlein stiller Gedanken zur Besinnung u. Verinnerlichung. 12° (VIII u. 202 S.) Paderborn 1922, Junfermann.
Joh. Geilers von Kaisersberg Seelenparadies übers. von Fr. X. Zacher. 12° (456 S.) M. Gladbach 1923, Volksvereinsvlg.
Perreyve, Heinr., Der Tag des Kranken. Gedanken u. Gebete für die Zeit der Krankheit. Neu dargeboten von O. Eith [Bücher für Seelenkultur]. 8° (188 S.) Freiburg 1923, Herder.
Newman, John Henry, Kardinal, Der Traum des Gerontius. Aus dem Engl. übertragen von M. Regintrudis Reichlin von Meldegg O.S.B. kl. 8° (64 S.) Leipzig [1923], Vier Quellen Verlag.
Karg, Cassian, O. M. Cap., In der Schule des Heilands. Einführungskurs ins innerl. Leben. 11.—20. Tsd. 12° (64 S.) Kirnach-Villingen, Verlag d. Waisenanstalt.

1. Mancher nimmt wohl in seinen Seelenleiden leichter vom Arzt etwas an als vom Seelsorger. Man kann es daher nur begrüßen, daß zugleich mit dem Seelsorger: L. Bopp, ein Arzt das Wort erhält und zwar ein katholischer Facharzt: Rh. Liertz. Übrigens entspricht ja auch jedem Seelenleiden eine geschwächte Körperverfassung als Unterlage (Voraussetzung, mindestens aber Folgeerscheinung). In diesem Sinne wird man z. B. kaum Bedenken tragen von der Skrupulosität als von einer „Angstneurose" zu reden, wie das in dem vorliegenden Buche geschieht. Die sechs hier vereinigten Vorträge, seinerzeit als Vorträge, jetzt als Druck auf Anregung von außen aus nächstenliebendem Arztherzen geboten, wollen und werden allen „Seelsorgern im weitesten Sinne des Begriffes", Geistlichen, Eltern, Lehrern, Lehrerinnen u. s. w. eine erste Einführung in das große Gebiet der Psychoneurosen geben und zugleich aus vielfacher Erfahrung heraus auf die kaum zu überschätzende Bedeutung der Jugend- und Übergangserlebnisse nachdrücklich hinweisen und vor Erziehungsfehlern besonders an „seelisch-schwachen" Menschen warnen; seelischschwach hier im ärztlichen nicht im theologischen Sinne genommen. Die Vortragsform bringt kleine Wiederholungen mit sich, gibt dafür aber dem Ganzen wieder etwas Unmittelbares und wohltuend Warmes und prägt so manches Wichtige besser ein. Liertz' Methode ist im wesentlichen die psychanalytische, aber eine nach Voraussetzungen und Zielen verchristlichte. Er selbst nennt sie „eine Nacherziehung des Verstandes zur Leitung der Gefühle". Es ist auffällig, in welch hohem Maß der Arzt ganz genau das gleiche verlangen muß, was eine verständnisvolle Seelsorge von jeher verlangt hat.

2. Eine willkommene Ergänzung zu Liertz sind die früher schon erschienenen auseinander entwickelten, in den Zürcher Frauenfortbildungskursen gehaltenen vier Vorträge von W. Gut. Wenn auch nicht gerade in allem restlos zu unterschreiben, sind sie doch als Ganzes äußerst anregend, ja stellenweise geradezu erhebend und durch geschickte Beispielswahl und große Anschaulichkeit selbst literarisch eine Erquickung. Die Gesundung des Lebens findet er — man merkt, daß er aus einem Lande stammt, in dem noch Ordnung herrscht — nicht in offener oder versteckter Flucht vor den nächstliegenden Pflichten seines bestimmten Lebenskreises, sondern in dem Willen, unbedingt „sachlich zu leben", d. h. ohne krankhafte Bindung an Vergangenheit und Zukunft, ohne falsche Gefühlsübersteigerungen, ohne verkehrte Abhängigkeit vom Urteil anderer, ohne beengende Kettung an das Beschränkte seiner Eigenart, in der Unbefangenheit Welt und Leben gegenüber. Das führe zum „Organisch leben" d. h. zu einem bewußten Sich-Einfügen in die großen Welt- und Menschheitszusammenhänge. Ehrfurcht sei der Weg dazu und „hingebende Liebe an alles Gewordene". Der Name Goethe wird nicht zufällig so oft genannt; der Verfasser selber aber weist hin auf größere Vertiefung: „Der tiefste Ausdruck des organischen Lebensgefühls ist die religiöse Formulierung: ‚Denen, die Gott lieben müssen alle Dinge zum Guten dienen'".

3. Liertz sagt einmal, daß leider die Art, wie im Beichtunterrichte da und dort der Sittlichkeit im engeren Sinne eine Bedeutung beigemessen werde, die ihr im Rahmen der Gesamt-Sittlichkeit nicht zusteht, geradezu eine Quelle der Skrupulosität sei. Es tut wohl, daß unter bischöflicher Approbation ein Ordensmann, P. Mönnichs

S. J. offen bekennt: „In diesem Punkte hat die katechetische Literatur arg gefehlt", ja daß er sagen darf, daß „durch ganze Generationen irrige Gewissen herangebildet" sind. Ob die von ihm vorgeschlagene strenge Scheidung der Worte anständig, schamhaft usw. allerorts und für alle Bildungsstufen einheitlich durchführbar ist? Jedenfalls sollten es die Begriffe sein. Wenn das kleine Schriftchen das erreicht, hat es eine große Mission erfüllt. Möchte es besonders recht vielen Müttern in die Hände fallen; und möchte überhaupt die Spenderin des Lebens sich bewußt sein, daß niemand wie sie berufen ist, auch die Erklärerin des Lebens zu sein. Viel Einzel- und Familienunglück wäre damit verhütet und herzliches Vertrauen und goldene Kindheit oft für ein ganzes Leben gerettet.

4. Wenn unbedingte Wahrhaftigkeit Dingen und Personen, vor allem uns selbst gegenüber ein Haupterfordernis seelischer Gesundheit bezw. Gesundung ist, wie das W. Gut sehr einleuchtend durchführt, so könnten J. B. Hirschers „Selbsttäuschungen" hiefür eine kräftige Medizin sein. Sie wird zwar manchem bitter schmecken. Erwägungen und Erfahrungen zeigen auch, daß das Büchlein einzelne eher hemmt als fördert. Wer aber Optimismus genug hat, den etwas scharfen Trank umzusetzen in süßes Leben, dem wird er wirklich ein Heiltrank sein.

5. Ganz anders als Hirscher gibt sich Johannes Dierkes in seinen 48 kurzen Lesungen über „Gott und Du; Du und Dein Leben; Du und die anderen". Er spricht mit einer Vorliebe für Autoritäten, aber auch wieder mit einer so „wunderfeinen" Zartheit, daß man fast eine Frau als Verfasser vermutet. S. 25 lies Isaias 60, 1 statt Psalm.

6. Über dem guten Neuen sollte man das erprobte Alte nicht ganz vergessen. Darum verdient der edle Geiler von Kaisersberg mit seinem „Seelenparadies", der recht ins warme Leben umgesetzten Lehre des sel. Albertus Magnus, in der neuen Übertragung von Zacher viele Freunde. Es ist kerngesunde Innerlichkeit, tiefe, reiche Erfahrung geboten in Bildern und Beispielen und einer anschaulich volkstümlichen Sprache.

7. Für die besondere Zeit der Krankheit hat vor Jahren einer, der an sich erfuhr, was Kranksein heißt, Heinr. Perreyve, ein Handbüchlein geschrieben. Es liegt jetzt im Deutschen vor. Der tote Punkt in jeder Krankheit ist der, daß sie den Menschen so oder so von der Gemeinschaft mit der gesunden Menschheit isoliert: dieses muß durch tapfere Arbeit überwunden werden. Es ist, wie mit der Beicht, bei der, wie Liertz einmal sehr fein sagt, der psychologische Wert gerade darin liegt, daß durch Wiederaufnahme des Verlorenen in die menschliche Gesellschaft, mehr noch in die Gotteskindschaft, die bisher so schwer ertragene Einsamkeit und Abgeschlossenheit ein Ende gefunden hat. Ein Kranker von ausgeprägtem Formempfinden und rechter Sehnsucht nach neuem Lebensmut hat in diesem Bändchen „ein wahres Trostbüchlein" gefunden.

8. Aber schließlich sind wir heute alle krank. Unser aller Herz blutet und wir müssen uns doch, koste es, was es wolle, loslösen vom erdrückenden Leid. Dieser Seelenstimmung eines ganzen Volkes möchte eine Nonne aus dem stillen Nonnberg zu Salzburg entgegenkommen mit einer fließenden Übersetzung in vornehmem Festgewande, von Newmans, „Traum des Gerontius": dem Sang vom Sterben einer Seele und vom Hinabsinken einer Welt für sie, von dem Erwachen drüben, dem Hingezogenwerden zu Gott und der „Beschämung, so vor ihm zu stehn: der Quintessenz des Fegefeuers". Mög auch uns der Engel tragen „ob dem Meer der Buße" und wiederkehrend nach der schnell vergangenen Nacht der Prüfung uns „wecken mit einem Friedenskuß"!

9. In stummer Resignation dürfen wir jedenfalls dem Leide gegenüber nicht verharren. „In der Schule des Heilands" werden wir lernen, es für uns und andere fruchtbar zu machen. Der „Einführungskurs ins innerliche Leben" des Kapuzinerpaters C. Karg wird, mit der gleichen Seelenglut mitgemacht und in der nämlichen Geistesfreiheit geübt, mit der er verfaßt ist, vielen weiteren ihr „kleines Geheimnis" zum „großen" und sie dann reden machen: „Von da an hätten sie überhaupt erst gelebt." P. Sturmius Kegel (Beuron).

Gebhard Fugel: Christus, die Kranken heilend.

Am 13. August hat Prof. Gebhard Fugel sein sechzigstes Lebensjahr vollendet. Seine Bilder sind in viele Hände gelangt, seine fromme Künstlerinnigkeit ist in viele Herzen gedrungen. Einige sehr schöne Reproduktionen seiner Werke er-erschienen bei Hirmer, Kösel, im Verlag „Glaube und Kunst", im Stuttgarter Verlag für „Volkskunst" u. a. Unsere Zeitschrift hat bereits sein edelschönes „Jesus Christus"-Bild gebracht (1921, H. 1). Fugel ist ganz Szenerie, ganz Handlung, vor allem aber — ganz Farbe. Es tut einem daher leid, nur einen Schwarzdruck von ihm bringen zu können; aber wenn je, wird heute vieles verständlich sein.

Über das Bild selber hatte Prof. Fugel die Güte, uns auf unsere Anfrage folgendes mitzuteilen: „Das bewußte Ölgemälde Krankenheilung ist eines der 73 Bilder, die ursprünglich für Schule und Volk gedacht waren, aber heute als Schulwandbilder nicht hergestellt werden können; die begonnene farbige Serie mußte durch die Revolution abgebrochen werden. An den Bildern arbeite ich schon seit etwa 1912, an den Skizzen schon viel länger. Das in Frage kommende Bild mag etwa 1916 oder 17 entstanden sein; ausgestellt ist es noch nirgends, reproduziert wurde es einmal in der Zeitschrift ‚Gottesehr'. Verkaufen wollte ich vorerst den größten Teil der Bilder nicht, weil sie sonst schwer zum Zwecke der Reproduktion zurückzubekommen sind. So ist auch dieses Bild noch in meinem Besitz. In der Bibelbilderserie, die jetzt vorerst schwarzweiß bei Jos. Müller, Verlag Ars sacra, mit Text von P. Lippert erscheinen wird, sind eine Anzahl Krankenheilungen enthalten, weil ich seinerzeit auch an den Bilderschmuck des Krankenbuches von Bischof Waitz dachte, woraus aber vorerst nichts wurde. Es sind folgende Bilder: Allgemeine Krankenheilung, die hier vorliegt, des Gichtbrüchigen, des 38jährigen Kranken, die zehn Aussätzigen, Heilung des Taubstummen, der Jüngling von Naim und des Jairus Töchterlein. Außer der ersten Krankenheilung von 1885 malte ich in der Spitalkirche in Wangen die Krankenheilung der Kapharnaiden. Der Entwurf zu diesem Gemälde ist in der Bibelbilderserie (2 Mappen mit je 6 Blättern) bei Rich. Keutel in Stuttgart bezw. Lahr (Baden) erschienen. Mein allererstes Bild, Heilung des Taubstummen, befindet sich in der protestantischen Kirche in Nellingen, Schwäb. Alb, etwa 1882 auf 83 entstanden. Es ist nicht reproduziert. Unter den Köselschen Bibelbildern ist eine Auferweckung des Lazarus."

Es läge nahe, diese neue Lösung mit früheren zu vergleichen. Man sieht, wie der Meister hier in edler Selbstbescheidung auf das Nötigste sich beschränkt. Aus dem Blatt von 1885 scheint ein wenig von der Architektur, aus dem von 1912 etwas von der Gruppierung der Kranken beibehalten. Dabei hat der Künstler doch wieder ein Neues geschaffen. Hier spricht er besonders durch die starke Tiefenwirkung. Stark spricht vor allem auch die harte Fläche der gefühllos starren und doch wieder ein wenig Schutz und Schatten gewährenden Mauer mit. Was fragen die beiden dunklen Gestalten zur Linken, schier herzloser als der kalte Stein, nach ihren leidenden Brüdern? Und doch weist alles auf den Heiland hin, selbst der Pharisäer, ob er will oder nicht. Dadurch, daß Fugel die lichte Gestalt des Heilands und seinen demütig-dunklen Schatten, den hl. Petrus, genau in die geometrische Mitte des Bildes rückt, lenkt er all unsere Blicke auf ihn, dem all unsere Sehnsucht gilt.

Wir wollen uns das merken. Wir wollen vor dem Bilde bloß die Hände falten und den Erlöser inständig anflehen, er möchte wieder wie einst segnend und heilend hindurchschreiten durch die arme, zertretene, leidgequälte Menschheit. St. K.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



P. Gabriel Wüger König David

Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam:
Erzeig uns Dein Erbarmen, Herr,
Und schenke uns Dein Heil!
Ps. 84, 8.

Parusie und Advent.

Von P. Amandus G'sell (Rio de Janeiro).

„Komm, Herr Jesus!" Als der hl. Johannes mit diesem Rufe das Buch der geheimen Offenbarung abschloß, da sprach er aus, was in den Herzen aller Christen lebte: die Sehnsucht nach dem wiederkommenden Herrn der Seligkeit. Ja, seine Worte umschreiben wohl nur den geheimnisvollen Ruf „Maran atha", der auch beim Gottesdienst der alten Christen ertönte. Solche Rufe heiliger Ungeduld waren den Gliedern der Urgemeinden wohlvertraut. Denn groß war das Sehnen der Jünger nach der Wiederkunft des Heilandes, der vor ihren Augen zum Himmel aufgefahren war, und von dem die Engel verkündet hatten: „Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen worden ist, wird ebenso wiederkommen, wie iht ihn auffahren sahet in den Himmel." Von den Jüngern, den Zeugen der Auffahrt des Meisters kamen die Parusiehoffnungen in den altchristlichen Gottesdienst. Danksagend und hoffend brachen die Apostel mit ihren Gemeinden das heilige Brot. Dankend schauten sie zurück auf die Erweise der göttlichen Macht und Liebe. Sie zählten auf die Gaben der Natur und Gnade, der Schöpfung und Erlösung. Und so das Gedächtnis des Erlösers feiernd, wandelten sie Brot und Wein in sein Fleisch und Blut. Der Ostersieger wurde unter den Hüllen gegenwärtig, der herrlich Verklärte, den sie so oft geschaut hatten. Und nun flehten sie sehnsüchtig, er möge doch die Hüllen abstreifen und sich wieder zeigen im Glanz seines Königtums, umgeben von Engeln, die Erlösten heimzuholen in das Reich des Vaters: „Maran atha — Komm, Herr Jesus!"

Ostern und Parusie sind die Kerngedanken der altchristlichen Liturgie und bilden die Keimzelle des Kirchenjahres. Noch gab es ja kein Kirchenjahr in unserem Sinne, keinen Kreis von Festen, die das Leben Christi von der Krippe bis zum Kreuz erneuern. Ostern, und mit Ostern innig verbunden Pfingsten, bildeten das eine große Fest der Urkirche. Alle Versuche, auch andere Feste in die apostolische Zeit zurückzuverlegen, halten einer näheren Prüfung nicht stand. Erst nach und nach wuchs aus dem Samenkorn des ersten Festes der große Baum des Kirchenjahres. Als die Kirche sich von der Synagoge immer mehr loslöste, begann sie eigenständige Feste zu feiern, die nicht wie das Oster- und Pfingstfest in jüdischem Kultus vorgebildet waren. Beim Danken für Gottes Wohltaten verweilte die Erinnerung auch gern bei einzelnen Geheimnissen aus dem Leben Christi. Auch

führte, namentlich seit dem vierten Jahrhundert, der Besuch und die Verehrung heiliger Stätten Palästinas zu neuen Festfeiern. Nicht zuletzt förderte auch der Kampf gegen Heidentum und Häresie die Ausbildung des Kirchenjahres, sei es, daß heidnische Feste christlich umgedeutet und mit echtem, wahrem Inhalt erfüllt, sei es, daß neu erkannte und dem Irrglauben abgerungene Wahrheiten im Gottesdienst gefeiert wurden. So trieb der eine Grundgedanke der Urliturgie, das Gedächtnis des Herrn und seines Erlösungswerkes, immer weiter zu neuen Festen, die sich zum Kirchenjahr zusammenschlossen.

Aber auch der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn hat das Kirchenjahr befruchtet. Wenn auch die Parusiehoffnungen nach dem Erkalten der ersten Glut schwächer wurden, so gingen sie doch der Liturgie nicht verloren. Mit der Feier der Auferstehung in der Osternacht blieb auch das Erwarten des wiederkommenden Herrn verbunden. Der hl. Hieronymus sagt, das Volk dürfe in der Osternacht nicht vor Mitternacht entlassen werden wegen der Ankunft Christi, der nach alter Überlieferung in der Ostervigil wiederkommen werde[1]. Ähnliche Gedanken haben sogar die gewöhnliche Sonntagsfeier beeinflußt. In der Diaskalie des Addai heißt es: „Die Apostel haben den Sonntag für den Gottesdienst bestimmt, weil Christus an einem Sonntag auferstanden und zum Himmel gefahren ist und an einem Sonntag wiederkommen wird, umgeben von den heiligen Engeln.“ Überhaupt schwingen bei jeder Vigil, bei jedem nächtlichen Gebet, immer noch leise Parusieerwartungen mit.

Aber der Gedanke an die Wiederkunft Christi lebt in der Liturgie nicht nur versteckt und gleichsam unbewußt weiter. Er bildet sogar den Grundton eines ganzen Zeitabschnittes des Kirchenjahres. Im Advent drängt sich alles zusammen, was ursprünglich in jedem christlichen Gottesdienst an Parusieerwartungen lebte. Der Advent ist die Zeit des Ausschauens nach dem Weltende, dem Weltgericht, dem ewigen Reiche Gottes. Der Advent beginnt im Evangelium des ersten Sonntages mit der Ankündigung des Endes aller Dinge. Die Hymnen zur Vesper und Matutin, begrüßen den verborgenen Richter, der alles Verborgene aufdecken und nach Verdienst lohnen oder strafen wird. Und die Majestät des wiederkommenden Menschensohnes zeigt uns ein Responsorium der Matutin des ersten Sonntages. „Ich schaute in einem Nachtgesicht, und siehe auf den Wolken des Himmels kam der Menschensohn, und es wurde ihm gegeben Herrschaft und Ehre. Und alle Völker, Stämme und Nationen werden ihm dienen. Seine

[1] Com. in Mt. 4, 25; vgl. Lactanz, Div. instit. 7, 19; Isidor, Etym. 6, 17 ed. Lagard.

Macht ist ewige Macht; sie wird nicht von ihm genommen werden. Und seine Königskrone wird nie zerfallen."

Wollte man alle Stellen anführen, die sich auf die letzte Ankunft Christi beziehen, so müßte man fast die ganze Adventsliturgie abdrucken. Denn der ganze Advent ist beherrscht von diesem Gedanken.

Aber der Advent ist nicht nur die Zeit der Parusieerwartung, er bereitet auch vor auf die Geburtsfeste Weihnachten und Epiphanie. Gedanken an Geburt und Wiedergeburt durchziehen die Adventsliturgie. Der Advent ist ursprünglich eine dreiwöchentliche Vorbereitung für Täuflinge auf ihre geistige Wiedergeburt, die an Epiphanie, einem alten Tauftag, stattfand. So wurde der Advent die Zeit des Wartens auf den Herrn als Kind, als Erlöser, als Richter. Die Parusiehoffnung hat sich im Advent verschmolzen mit der Sehnsucht der Altväter nach dem Messias und mit dem gegenwärtigen Harren der Seele auf Gottes Licht und Kraft. Alle diese Gedanken: Wiederkunft, Geburt, Wiedergeburt sind einheitlich verbunden zu einer großen heiligen Sehnsucht. Die ursprüngliche Parusieerwartung der alten Christen wurde so in unserem Advent bewahrt und erweitert. Gerade in der Verknüpfung von Wiedergeburt und Wiederkunft liegt ein besonderer Segen für das Leben. Denn der bloße Parusiegedanke ist für die Seele nicht ohne Gefahr. Bereits in den ersten christlichen Gemeinden sehen wir die üblen Folgen überspannter Erwartungen des nahen Endes. Der heilige Paulus muß die Thessalonicher warnen vor Untätigkeit und schlechtem Lebenswandel. Wartend auf das baldige Ende aller Dinge hatten manche die Hände in den Schoß gelegt und waren weich und schlaff geworden. Dieselbe Stimmung kehrt in der Geschichte immer wieder, wo in Sekten und Konventikeln der Glaube an das nahe Weltende die Geister beherrscht. Und in jeder Zeit des Niederganges und Zusammenbruches naht die Versuchung, das Ende herbeizusehnen und tatlos abzuwarten.

Gegen diese Versuchung nun schützt gerade der Advent. Wohl hören wir am ersten Adventsonntag die Kunde: „Himmel und Erde werden vergehen." Aber in derselben Messe vernehmen wir das lebensfrohe Wort: „Die Erde wird ihre Frucht geben." Ihre schönste Frucht hat die Erde in der heiligen Weihenacht gegeben. Damals ward das Wort des Psalmisten erfüllt. Aber in geheimnisvoller Weise erneuert sich die Menschwerdung in jeder Seele. Göttliche Samenkörner senken sich in jeden Menschen und erfüllen ihn mit neuem Leben. Dann aber muß aus dieser geweihten Erde auch eine neue Frucht hervorgehen. Der Acker der Seele darf nie brach liegen. Und grollte schon

der Donner des Weltgerichtes, und wankte schon die Erde in ihren Fundamenten, es heißt, noch einmal Frucht säen, noch einmal Frucht tragen. Der höhnische Ruf darf uns nicht lähmen: „Es hat doch keinen Wert.“ Denn mögen auch wir die Früchte nicht mehr genießen, was schadet's? Ist es nicht Lohn genug, noch einmal das Geheimnis der Menschwerdung in sich abbilden zu dürfen, noch einmal göttliche Kraft zu wirken, zu geben, zu schaffen? Nicht schlafend sollen wir das Ende erwarten, mahnt uns die Epistel, sondern wach und lichtfroh alles Nachtgetier verscheuchen und Christus anziehen. Nicht „gehen lassen“, sondern „bereit sein“ ist die Losung. Dann wird die Parusieerwartung das Leben nicht hemmen, sondern fördern. Das Denken an Sterben und Vergehen macht den Menschen frei. Die Geschöpfe haben keine Macht mehr über den, der ihre Vergänglichkeit durchschaut hat. Wer das nahe Ende erwartet, wird mit scharfem Sinn Wesentliches von Unwesentlichem scheiden und die geradesten Wege suchen, die zum Ziele führen. Nicht wird er weltfremd und müßig nur von weitem dem Leben zuschauen. Das Wort vom „Fruchttragen“ stellt ihn mitten hinein ins Leben. Innerlich frei und gelöst, ist ein solcher Mensch doch wieder innig verknüpft mit dem Geheimnis des Werdens und Wirkens. Und aus diesem Zug und Gegenzug, aus der Erwartung des Endes und dem tatfrohen Ausnützen der Gegenwart wird die Stimmung vertrauensvoller, lebensstarker Ruhe geboren, die im Introitus des ersten Sonntags für den ganzen Advent angeklungen wird: „Zu dir, o Herr, erheb ich meine Seele; mein Gott auf dich vertraue ich, nicht werde ich zuschanden. Es sollen meine Feinde mein nicht spotten; denn wer auf dich vertraut, wird nicht enttäuscht.“

Bei der Parusie des Herrn wird auch das Reich des ewigen Friedens vollendet werden. In der Lesung des Quatember-Mittwochs zeigt uns Isaias den Berg mit dem Hause des Herrn, zu dem alle Völker strömen werden, um zu hören das Gesetz des Gottes Jakobs und zu wandeln seine Pfade. „Und sie werden umschmieden ihre Schwerter in Pflugscharen und ihre Lanzen in Sicheln; nicht mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, und nicht mehr werden sie sich einüben zum Kriege“ (Is. 2, 4). Je weniger das Antlitz der Welt die Züge dieser Friedensschau trägt, je mehr Volk gegen Volk sich erhebt und die letzten Geräte des Friedens umschmiedet zu Waffen und umgießt zu Geschossen, um so sehnsüchtiger schaut der Mensch aus nach den Zeichen, die ihm das Nahen des Friedensfürsten künden sollen.

Aber auch diese Sehnsucht kann oft die Ausbreitung des Reiches

Gottes hienieden eher hemmen, als fördern. Angeekelt von der Gegenwart flüchtet die Seele allzuleicht in die Zukunft. Alles Heil erwartet sie vom Endgericht. Mutlos verzichtet sie darauf, das christliche Ideal hineinzustellen in die aufgeregt gärende Welt. Warum noch vom Frieden reden und predigen? Warum Bausteine sammeln und behauen zu einem Friedenstempel, der nie auf dieser vergänglichen, friedlosen Erde vollendet sein wird? Kann man Besseres tun, als seine Augen abwenden von den haßerfüllten Gesichtern der Menschen und mit dem Propheten hoffend und harrend hineinschauen in das gelobte Land des ewigen Friedens?

Doch das wäre nicht volle, ganze Adventssehnsucht. Wohl soll die Seele sich emporschwingen zu diesem Bild der Friedensstadt, die wirklicher und wesenhafter ist, als alles Wirkliche, was wir sehen und hören und greifen. Aber dann heißt es, ein Abbild des ewigen Jerusalem auf dieser Welt bauen.

Die Liturgie des zweiten Adventsonntags zeigt uns den Bau des Friedensreiches auf Erden, der irdischen Gottesstadt. An diesem Tage ist nämlich die „Statio" in der Kirche des „Heiligen Kreuzes in Jerusalem". Diese Kirche war für den Römer ein Bild Jerusalems, so wie die große Marienbasilika für ihn Bethlehem war. In Jerusalem versammeln wir uns also heute zum Opfer. Nach Jerusalem wallen wir zum Hause Gottes. Von Jerusalem und Sion reden heute alle Texte der Messe und des Offiziums. Und dieses Jerusalem schwebt nicht nur als Zukunftsbild über uns, fern und unerreichbar. Es ist ein Reich, das jetzt schon begonnen hat, eine Stadt, die fest gegründet ist auf dem Erdboden. Heiden und Juden sind bereits in Eintracht Bürger geworden in dieser Stadt. Diesen Frieden vor allem feiert die Messe des zweiten Adventssonntages.

Der Introitus kündet Sion die Rettung der Heiden an. Und Sion freut sich. „Volk Sion, schau der Herr kommt, zu erlösen die Heiden; er läßt erschallen seine Stimme zur Freude eures Herzens" (Is. 30, 30).

In der Epistel lehrt der Heidenapostel Paulus: „Christus Jesus ist der Diener der Beschneidung geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die den Vätern gegebene Verheißung zu erfüllen; die Heiden aber preisen Gott um seiner Barmherzigkeit willen." Deshalb sollen nun im neuen Jerusalem Juden und Heiden einmütig, mit einem Munde den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus verherrlichen. In denselben Gedanken bewegte sich die Präfation, die früher für diesen Sonntag bestimmt war.

Das Reich des Friedens ist also schon gegründet. Das Ideal ist sogar teilweise verwirklicht worden. Und wenn auch die Vollendung erst am Ende der Zeiten kommen wird, so muß doch jetzt schon jeder einzelne sich ganz einsetzen für die Idee des Friedens und die Botschaft vom Frieden hineintragen in die friedlose Welt. Jedes Glied der Kirche ist berufen, als Vorläufer dem Friedensfürsten die Wege zu ebnen. „Wecke auf, o Herr, unsere Herzen, damit wir deinem Eingeborenen die Wege bereiten“ (Aus dem Kirchengebet).

Aber der Beruf des Wegebereiters ist hart und schwer. Schwächlinge, die weichliche Kleider tragen und in den Palästen der Könige wohnen, taugen nicht für diese Aufgabe. Kein schwankes Rohr, das vom Wind hin und her gebogen wird, kann Pfeiler werden in der Friedenskirche. Wer mehr tun will, als bloß vom Frieden träumen und über den Frieden reden, muß einem Johannes gleich ein Freund des Bräutigams werden, „das Zeitliche verachten und das Himmlische lieben“ (Postcommunio). Selbstlose Seelen, die in sich gefriedet sind und um sich herum Frieden verbreiten, werden sicher und stetig weiterbauen am Reiche des Friedens. Und mit dieser Arbeit sofort beginnen, von innen heraus und planmäßig, das ist wahrer Advent. Der Blick in das vollendete Reich des Friedens darf uns nicht untauglich machen für die entsagungsvolle, scheinbar aussichtslose Kleinarbeit des gegenwärtigen Werktages. Die Kirche zeigt uns am heutigen zweiten Sonntag die ferne Friedensstadt, die kein Befleckter betreten wird, um dann jedem Einzelnen Kelle und Meßschnur in die Hand zu drücken und ihn zu mahnen: „Jetzt baue an der Stelle, wo du stehst! Nütze die kurze Zeit aus! Nur wer mitgebaut hat, darf einst eintreten in die vollendete Stadt des Gottesfriedens.“

Hoffnungen auf den ewigen Frieden und den Sieg des Guten beim Endgericht mischen sich oft mit Ungeduld und falschem Ungestüm. Gott scheint manchen Menschen allzu langsam und unfühlbar einzugreifen in die Geschicke seines Reiches. Frommer, aber unerleuchteter Eifer möchte sofort den Menschensohn auf den Wolken daherkommen sehen, umgeben von seinen himmlischen Heerscharen, damit doch endlich die Feinde Gottes verstummen müßten. Aber auch das ist nicht der wahre Geist des Advents. Advent ist stilles, freudiges, bescheidenes W a r t e n.

Der d r i t t e S o n n t a g ist ganz dieser wartenden Freude geweiht. „Freuet euch! Der Herr ist nahe“ (Introitus). Es ist noch nicht die jubelnde volle Freude des Besitzes, sondern die stille bescheidene Freude des Wartens vor verschlossener Tür. Es liegt in dieser Bescheiden-

heit und Geduld eine besondere Kraft für die Seele. In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen." Wer die Türe, die ihn vom Glücke trennt, aufhämmern und aufbrechen will, ist noch schwach und unmündig. Nur wer innerlich stark und reif ist, kann warten in stiller Adventsfreude. Und hinwiederum gibt gerade geduldiges, freudiges Warten dem inneren Menschen Kraft und Stahl. Aber dieses Warten darf nichts gemein haben mit müdem, dumpfem Verzichten. Dieses Warten ist heilige Sehnsucht ohne ängstliches Sorgen und ruhige Freude ohne falsches Genügen.

Die geheimnisvolle Quelle aber einer solchen wartenden Adventsfreude ist der lebendige Glaube an den nahen Gott, an den nahen Unsichtbaren, der „sein Ohr zu unserem Flehen neigt und die Finsternis unseres Geistes durch die Gnade seiner Heimsuchung erhellt" (Oration). Wohl ist der Advent ein Ausschauen nach den ewigen Hügeln — aspiciens a longe — aber dieser Blick in unermeßliche Fernen schärft zugleich das Auge für den, der in unserer Mitte steht, und den die Welt nicht kennt (vgl. das Evangelium des dritten Sonntages). Dann entdeckt der Mensch voll Freude und Staunen den verborgenen Gott in den Menschen. Advent ist nicht mehr tatenloses Warten, sondern liebevoll dienendes Warten, ein Dienen dem Unsichtbaren in seinen sichtbaren Geschöpfen. Diese selbstlose und ganz freudige, alles hoffende Opferliebe macht die Seele frei und bricht die Ketten. „Du hast, o Gott, das Land gesegnet, von Jakob abgewandt die Knechtschaft, vergeben deines Volkes Missetat" (Offertorium).

Aber die Seele verlangt, Gott selbst zu schauen. Alle Geschöpfe können ihr nicht genügen; sie sehnt sich, den Schöpfer zu sehen. Glaube will übergehen in Schauen. Es wird ihr gewährt. In der „Kirche der zwölf heiligen Apostel" tritt am vierten Sonntag Paulus auf, der machtvollste unter allen „Dienern und Ausspendern der heiligen Geheimnisse Gottes". Die Frohbotschaft vom Sohne Gottes, vorhergesagt durch die Propheten Israels den Völkern zu künden, das ist sein besonderer Beruf. Der Apostel wird „als treu erfunden" werden, wenn der Herr kommt, das Dunkel der Nacht mit den Strahlen seiner Gottheit zu durchleuchten. Dann wird alles Fleisch Gottes Heil schauen (Evangelium). „Sieh die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird heißen: Emmanuel — Gott mit uns" (Communio).

Bald wird es so sein. „Heute sollt ihr erfahren", sagt uns die Weihnachtsvigil, „daß der Herr kommt und uns erlöst, und morgen werdet ihr seine Herrlichkeit sehen".

Der Tugenden Würde und Aufgabe.

Ein Singspiel der hl. Hildegard[1].

Übersetzung von D. Maura Böckeler (Eibingen).

Vorspiel.

Die Patriarchen und Propheten. Wer sind diese, den Wolken gleich?

Die Tugenden. Ihr Heiligen, die ihr umfangen seid vom Schatten des Alten Bundes, was staunet ihr uns an? Gottes Wort ward Licht in Menschengestalt. Mit ihm erstrahlen wir wie Blitzesleuchten, die wir die Glieder seines schönen Leibes bauen.

Die Patriarchen und Propheten. Wir sind die Wurzeln, ihr seid die Zweige. Früchte seid ihr, erzeugt durch das allbelebende Auge des Lebendigen. In seinem Schatten wuchsen auch wir.

1. Szene.

Klage der im Fleische gefangenen Seelen. Ach wir sind Fremdlinge. Was haben wir getan, da wir vom Wege abwichen und der Sünde nachgingen! Königstöchter sollten wir sein, aber wir fielen; und nun umlagert uns das Dunkel der Sünde. O lebendige Sonne, trage du uns auf deinen Schultern zurück zu dem Erbe, das unser sein sollte, und das wir in Adam verloren haben. König der Könige, deinen Kampf kämpfen wir.

Eine Seele im Stande der Gnade. O wonnevolle Gottheit, o liebliches Leben, möchte ich in dir das Gewand der Herrlichkeit tragen, und das zurückempfangen, was ich im ersten Erscheinen[2] verlor. Nach dir seufze ich und alle Tugenden rufe ich an.

Die Tugenden. O glückliche Seele, anmutvoll geschaffen von Gottes Hand, erbaut aus den tiefsten Tiefen der göttlichen Weisheit, groß ist deine Liebe.

Die beglückte Seele. Voll Verlangen komme ich zu euch, auf daß ihr mein Herz umfanget im Kuß.

Die Tugenden. Kämpfen mußt du, Königstochter, und wir wollen deine Streitmacht sein.

[1] Vgl. Aufbau und Grundgedanken des Ordo virtutum der hl. Hildegard; Heft 9/10 dieser Zeitschrift S. 300—310. Der Übersetzung liegt der Text des Hildegardiskodex der Landesbibliothek zu Wiesbaden zugrunde. (Hrsg. von J. Gmelch, Düsseldorf, Schwann.) Eine Übertragung der Melodien ist fertiggestellt und harrt der Veröffentlichung.

[2] d. h. in den Stammeltern. In ihnen sind wir alle in gewissem Sinne schon ins Leben getreten. Unser Wille war in dem ihrigen gleichsam eingeschlossen. Darum haben wir alle in ihnen gesündigt (Erbsünde).

Da klagt niedergebeugt die Seele. Weh mir! Wie schwer ist die Mühe, wie drückend die Bürde, die im Gewande dieses Lebens[1] auf mir lastet. Zu kämpfen wider das Fleisch ist mir gar hart.

Die Tugenden zu jener Seele[2]. O Seele, Gottes Wille, der dich geschaffen, legte dein Heil in deine Hand. Wie kann dir das Tränen und Klagen entlocken, was doch Gott in der Natur, die aus der Jungfrau stammt, zertreten hat? In uns mußt du den Teufel überwinden.

Dieselbe Seele. So eilet, helfet mir, daß ich nicht falle!

Die Erkenntnis Gottes zu jener Seele. Erkenne, Tochter des Heiles, dein Gewand[3]. Sei standhaft und nimmermehr wirst du fallen.

Die unglückliche Seele. Ich weiß nicht, was ich tun, wohin ich fliehen soll. Weh mir, ich kann das Gewand nicht vollenden, das ich trage. Wohlan, ich werf' es ab!

Die Tugenden. O Qual des bösen Gewissens! Unglückliche Seele, weshalb verbirgst du dein Angesicht vor deinem Schöpfer[4]?

Die Gotteserkenntnis. Du kennst den nicht, der dich erschuf, du schaust ihn nicht, noch kostest du ihn[5].

Die Seele. Gott hat die Welt erschaffen. Ich tue ihm nicht Unrecht an. Ich will sie genießen.

Nun erhebt der Teufel sein Gekreisch[6] um jene Seele. Alberne, Törichte, was nützt es dir, dich abzumühen? Schau hinter dich, dort liegt die Welt! Mit hohen Ehren wird sie dich umfangen.

Die Tugenden. O! Unheil tönet diese Stimme, des tiefsten Schmerzes voll! Ach, ach! Schon stieg in wunderbarem Gottverlangen der Sieg herauf, in wundersamer Schöne. Doch schlummerte des Fleisches Lust in ihm, heimlich glühend, wehe, wehe! als noch der Wille das Ver-

[1] Gewand „dieses" Lebens — Gegensatz zu oben: „O liebliches Leben, möchte ich in dir das Gewand der Herrlichkeit tragen!" Die Seele verlangt nach dem Lohn, aber die Kampfesmühe ist ihr zu schwer.

[2] Die Seele, nicht mehr „die glückliche", ist schwankend geworden. Der Zusatz „zu jener Seele", der oben fehlt, drückt hier das liebende Sichneigen der Tugenden zu der Kämpfenden aus.

[3] „Das fleckenlose, lichtstrahlende Gewand des Glaubens" (Scivias III. 9). Zur Vollendung dieses ihres Gewandes mitzuwirken, verschmäht die Seele in den folgenden Worten, und darum heißt sie infelix, „unglücklich", d. i. gefallen.

[4] Das Sichverbergen charakterisiert zwar das Schuldbewußtsein, wie einst bei Adam, aber die Seele will es sich nicht gestehen, verteidigt sich vielmehr in der folgenden Antwort. Zugleich bedeutet dieses Verbergen das Sichverschließen vor dem vergöttlichenden Licht der Gnade, daher die folgenden Worte der „Gotteserkenntnis".

[5] Wahre, lebendige Gotteserkenntnis in Glaube (du kennst), Hoffnung (du schaust) und Liebe (du kostest ihn nicht) würde die Seele vor der Sünde bewahren. Aber sie beruft sich auf eine andere gottentfremdende Erkenntnis, um ihre Sünde zu verteidigen.

[6] «strepitus». Seine Worte ohne Melodie; siehe Heft 9/10 301 u. 304.

brechen nicht kannte, und selbst das Begehren die Ungebundenheit floh! Trauere, trauere darob, o Unschuld! Du hast zwar in keuscher Scham die Unversehrtheit nicht verloren, doch im Sieg zu verschlingen die gefräßige Gier der alten Schlange, gelang dir hier nicht.

Der Teufel. Wer tut so gewaltig, als wenn nur einer wäre, Gott[1]! Ich aber sage: „Alles gebe ich dem, der mir und meinem Willen folgt." Doch du[2] hast deinen Treuen nichts zu bieten. Ihr alle erkennt ja nicht einmal euer eigenes Wesen.

Die Demut. Ich und meine Gefährtinnen wissen wohl, daß du jener alte Drache bist, der über den Allerhöchsten emporfliegen wollte. Doch Gott selbst stürzte dich in den Abgrund.

2. Szene.

Die Tugenden. Wir alle aber wohnen in der Höhe.

Die Demut. Ich, die Demut, die Königin der Tugenden, sage: Kommet zu mir, ihr Tugenden, und ich werde euch stark machen[3]. Dann wollen wir die verlorene Drachme suchen, und wenn sie den guten Kampf gekämpft, die Krone des Heiles ihr reichen.

Die Tugenden. Glorreiche Königin, sanfteste Mittlerin, mit Freuden eilen wir zu dir.

Die Demut. So sei euch, geliebteste Töchter, Wohnung bereitet im Brautgemache des Königs[4].

Die Liebe. Ich, die Liebe, bin eine Blüte, welche Liebe weckt. Kommet zu mir, ihr Tugenden, ich führe euch in das schattenlose Licht der Blüte, die dem Reis entsprang[5].

Die Tugenden. O auserwählte Blüte, heißes Verlangen beflügelt unseren Schritt zu dir.

Die Gottesfurcht. Ich, die Furcht Gottes, mach' euch bereit, ihr Töchter des Heiles, zu schauen auf den lebendigen Gott, auf daß ihr nicht verloren gehet.

[1] Verstoßen aus dem Himmel durch St. Michael (=„Wer ist wie Gott!"), greift der Teufel nun auf Erden, wo ihm noch eine Zeitlang Macht gelassen, in echt teuflischer Hartnäckigkeit gerade dieses „Wer ist wie Gott!" als Kampfruf auf, um sich so für das, was seinen Stolz am tiefsten verwundete, zu rächen und wenn möglich, durch den Fall der Seelen, die er Gott zu entreißen strebt, zu entschädigen.

[2] Wohl zur Demut gesagt, die nachher „Königin" der Tugenden genannt wird, die auch dem Teufel antwortet. Demut bildet ihrem Wesen nach den schroffsten Gegensatz zum geistesstolzen Teufel.

[3] Dieses Wort (eigentlich ernähren, das Wachstum befördern) ist im Hinblick auf die Seele gesagt. Die Demut, die Erkenntnis der eigenen Schwäche, die zum Vertrauen auf Gott führt, wird die noch schwachen Tugenden der Seele erstarken lassen, und dann wird sich diese zu Gott zurückwenden.

[4] Hinweis auf die geistige Vermählung, welche Gott mit der wiederbekehrten Seele eingehen will. [5] Vgl. Is. 11, 1. Der Jungfrausohn ist die Blüte.

Die Tugenden. O Furcht, von großem Nutzen bist du uns, und darum beseelt uns rückhaltloses Verlangen, niemals zu lassen von dir.

Der Teufel. Ha! ha! nicht übel! So Großes wirkende Furcht, was ist sie? Und solch erhabene Liebe, wer nennt ihr Wesen? Wo ist der Kämpfer, und wer reicht den Siegeskranz? Ihr kennt ja nicht, was ihr verehrt und übet[1].

Die Tugenden. Du vielmehr bist vor Schrecken außer dir; denn weil der Stolz dich aufblähte, stürzte dich der höchste Richter in die Hölle.

Der Gehorsam. Ich, der Gehorsam, bin des Lichtes voll. Kommet zu mir, ihr Töchter, ihr Schönen, und ich führe euch heim ins Vaterland und zum Kusse des Königs.

Die Tugenden. Lieblich ist dein Ruf, wohl ziemt es uns, daß wir mit Glutverlangen dich umfassen.

Der Glaube. Des Lebens Spiegel[2] bin ich, der Glaube. Ihr Töchter, aller Ehren würdig, kommet zu mir und ich zeige euch den lebendigen Quell.

Die Tugenden. O Spieglerin[3] des Lichtes, zuversichtlich folgen wir dir. Du wirst uns führen zum Quell der Wahrheit.

Die Hoffnung. Wonnevoll schaue ich immerdar in das Auge des Lebendigen. Kleinmut, der sich selbst betrügt, hemmt nimmer meinen Flug, und darum habt auch ihr, o Finsternisse, keine Macht, mich zu umwölken.

Die Tugenden. O lebendiges Leben, o liebreiche Trösterin! Des Todes todbringende Gewalt vernichtest du, und wann das Auge nur schaut, öffnest du ihm des Himmels verschlossenes Tor.

Die Keuschheit. O jungfräuliche Reinheit, deine Stätte ist im königlichen Brautgemach. Wie zart ist die Flamme, die in dir glüht, wenn dich der König umarmt, die Sonne dich durchleuchtet. Darum wird deine Blüte, die so edel, nicht fallen, und auf dich, o adelige Jungfrau, wird nimmer sich senken blütenentblätternde Nacht[4].

[1] Immer wieder macht der Teufel den Tugenden den Vorwurf: „Ihr kennt ja nicht, was ihr verehrt und übet.“ (s. o.: „Ihr kennt nicht einmal euer eigenes Wesen.“) Die Tugenden beschränken sich darauf ihm zu zeigen, daß sie ihn durchschauen, und so fehlt dem Teufel jeder weitere Angriffspunkt. Er spricht erst wieder, als sein Opfer, die Seele, ihm entrissen werden soll.

[2] 1 Kor. 13, 12.

[3] Im Scivias erscheinen alle im Ordo auftretenden „Tugenden“ als weibliche Gestalten. Um diese Vorstellung zu bewahren, bringt die Übersetzung ohne Rücksicht auf das grammatische Geschlecht der einzelnen „Tugend“ stets die weibliche Form.

[4] Auffallend ist, daß die Keuschheit im Gegensatz zu den anderen Tugenden, auch die Demut nicht ausgenommen, nicht von sich selber spricht, sondern die Jungfräulichkeit anredet. Die Jungfräulichkeit ist eben so zart, so züchtig, daß sie schon er-

Die Tugenden. Es weht ein Wind, und die Blume des Feldes sinkt dahin, der Regen verschwemmt ihre Blätter. Du, o Jungfräulichkeit, blühest immerdar unter Himmelsharmonien. Du bist die zarteste Blume. Doch nimmer verwelkst du.

Die Unschuld. Fliehet, Schäflein, den Unrat des Teufels!

Die Tugenden. Wenn du uns hilfst, wird uns die Flucht gelingen.

Die Weltverachtung. Ich, Weltverachtung, bin des Lebens lichter Glanz[1]. O Elend[2] der Pilgrimschaft auf dieser Erde mit deinem heißen Mühen! Von dir mach ich mich frei. Kommet, ihr Tugenden, zu mir, laßt uns zum Lebensquell hinansteigen.

Die Tugenden. Glorreiche Herrin, du kämpfst immerdar die Schlachten Christi. O Riesenkraft, du zertrittst die Welt, und darum thronst du siegreich im Himmel.

Die Liebe zum Himmlischen. Ich bin ein goldenes Tor, gefestigt im Himmel. Wer durch mich eingeht, wird nimmer die Bitterkeit ausgelassener Freude in seinem Herzen erfahren.

Die Tugenden. O Königstochter, immerdar kostest du Wonnen der Liebe, welche die Welt flieht. Wie süß ist dein Minnen des höchsten Gottes!

Die Keuschheit. Ich bin die Liebhaberin einfältiger Sitten, die von entehrender Tat nichts wissen. Auf den König der Könige schaut mein Auge ohn' Unterlaß, und ihn umfange ich voller Ehren[3].

rötet, sich selber zu nennen. Ihre „Idee", der abstrakte Begriff ihrer Erhabenheit, steht gewissermaßen immer noch über ihrem „Ideal", d. h. über der als verwirklicht oder personifiziert gedachten Idee. Am Schluß des Dramas dagegen, in ihren Antworten auf die Vorwürfe des Teufels, spricht sie in der ersten Person; denn sie enthüllt dort nicht ihr Wesen, sondern tut die Großtaten Gottes, die er durch sie in der jungfräulichen Mutter des Herrn vollbracht hat, kund. Ja, sie identifiziert sich mit Maria (einen Mann habe ich hervorgebracht). So erscheint die „Jungfrau der Jungfrauen" als die tatsächliche, nicht nur „gedachte" Verwirklichung der Idee der Jungfräulichkeit.

[1] Die Weltverachtung dünkt vielen düster, aller Freude abhold. Die Heilige dagegen nennt gerade sie die „Lichtseite" des Lebens.

[2] Der Begriff „Elend" steht heute noch altertümlich in der Übersetzung des Salve regina für „Verbannung", heimatlose Ferne. Hätte die hl. Hildegard diese echt deutsche Anschauung (Heimatferne=Elend) ins Lateinische hineingelegt, so wäre »misera peregrinatio« ein doppelt bezeichnender Ausdruck für all das Weh des Fernseins von der himmlischen Heimat. Dieses Weh ist aber in der nur für Gott geschaffenen Seele umso tiefer, je mehr sie sich Freuden hingibt, die sie ihrem wahren Vaterland entfremden. Sie wird dadurch gewaltsam aus ihrem Heimatboden herausgerissen und sehnt sich daher eines Tages mit allen Fasern nach ihm zurück. Die „Weltverachtnng", die entschiedene Hinkehr zu Gott, hebt diesen unnatürlichen Zustand auf und führt die Seele zurück zum inneren Frieden, der sogar alle Leiden als Stufen zum Himmel mit dem candor vitæ, dem Glanz des ewigen Lebens, umkleidet.

[3] Diese Worte definieren nicht die Keuschheit selber, sondern mehr die Tugenden, die zu ihr führen. Darum redet sie hier im Gegensatz zu oben in der ersten Person.

Die Tugenden. Du Genossin der Engel, dich umwallt höchste Zier beim Hochzeitsmahle des Königs.

Die Schamhaftigkeit. Ich umdunkele[1] des Teufels Schmutz. Ich feg' ihn aus und mein Fuß zertritt ihn.

Die Tugenden. Nicht nur bauen hilfst du uns das himmlische Jerusalem, in blendend weißen Lilien blühst du in ihm.

Die Barmherzigkeit. O wie bitter ist die Herzenshärte, die unbeugsam dem Schmerze barmherzige Hilfe versagt! Ich aber reiche allen Trauernden die Hand.

Die Tugenden. O Mutter aller, die in Heimweh weinen, des Lobes würdig bist du, eine Stütze allen Armen und Schwachen, ein Balsam ihren Wunden.

Der Sieg. Ich, der Sieg, bin eine schnelle und tapfere Kämpferin. Meine Waffe ist der Schleuderstein[2]. Die alte Schlange tret' ich nieder.

Die Tugenden. O anmutige Streiterin in der Kraft des Gießbaches, der den reißenden Wolf verschlang[3]. Du Ruhmgekrönte, freudig kämpfen wir mit dir gegen diesen Spötter[4].

Die Diskretion[5]. Die Kraft der Unterscheidung bin ich, Licht und aller Geschöpfe Ordnerin, die Gelassenheit aus Gott. Mich hat Adam gebannt durch seiner Sitten Ausgelassenheit.

[1] Jungfräuliche Zartheit hüllt alles, was ihr schaden könnte, in Dunkel und Schweigen, senkt es unter die Schwelle des Bewußtseins.

[2] Hinweis auf David, der mit einem kleinen Steine aus dem Bache den Riesen Goliath niederwarf. Der allzeit siegreiche Stein, der in der Menschwerdung klein ward und aus dem Bache der Leiden trank (Ps. 109, 7), ist Christus.

[3] In Anlehnung an das vorhergehende Bild wird, wie vorhin der Stein aus dem Bach, so jetzt der Bach selbst als Sinnbild der Siegeskraft Gottes gewählt.

[4] Spott ist eines der hervorragendsten Herausforderungsmittel wie des Goliath so auch des Teufels.

[5] Die Discretio nennt sich selbst u. a. auch indifferentia. Das scheint einander zu widersprechen; denn trotz gleicher Wurzelbedeutung (discernere-differre), ist doch das zweite verneint, drückt also eigentlich das Gegenteil vom ersten aus. Indessen lassen sich beide Begriffe gut vereinen. Discretio ist „Unterscheidung" als Tat, als Akt der Erkenntnis. Indifferentia ist Zustand, Eigenschaft des Subjektes, jene „Gelassenheit", welche in der klugen „Unterscheidung" der Dinge und ihrer Wirkungen begründet ist und sich nach außen in Besonnenheit, weiser Maßhaltung, und dem Mitmenschen gegenüber in Gerechtigkeit und feinfühligem Takt kund gibt. Gerade weil die Seele Unterschied zu machen (discernere) versteht, bleibt sie selber ohne Unterschied (indifferens). Die hier auftretende Tugend ist also: als „Kraft der Unterscheidung" (discretio) ein „Lichtstrahl" (lux) der ewigen Weisheit; darum vermag sie allen Geschöpfen den ihnen zukommenden Platz anzuweisen (dispensatrix omnium creaturarum, eigentlich „Verwalterin aller Geschöpfe") und zwar in ihrem Urteil und Verhalten gegen sie, wie in dem Einfluß, den sie den Geschöpfen auf sich gestattet; sie bleibt so in sich selbst die heilige „göttliche Gelassenheit" (indifferentia Dei). Dieses innere Gleichmaß erzeugt im moralischen Leben „Zucht der Sitten". Ihr hat Adam den Abschied gegeben durch Nachgiebigkeit gegen seine ungezügelte Begierde.

Die Tugenden. O Mutter[1], überaus schön bist du[2]. Wie lieblich und milde ist dein Walten! Niemand, der in dir gründet, wird je zuschanden.

Die Geduld. Ich bin eine unbeugsame Säule; denn ich bin auf Gott gebaut.

Die Tugenden. Fest steht dein Fuß im Felsenspalt[3] und Leiden besiegen dich nicht, ehrenumkrönte Streiterin.

Die Demut. Ja, unter dem Baume war's, wo Gott euch das Leben gab, ihr Töchter Israels. Seiner Pflanzung also denkt sinnend nun euer Geist. Des freuet euch, Töchter Sions[4].

3. Szene.

Die Tugenden. Wehe, wehe! Klagen lasset uns und trauern, ihr Tugenden; denn ein Schäflein des Herrn floh das Leben.

Da erhebt auch die reuige Seele Klage und ruft die Tugenden an. Königliche Tugenden, wie schön seid ihr, und wie leuchtet ihr im Glanz der höchsten Sonne! Wie lieblich ist es, unter euch zu weilen! Weh mir, daß ich euch mied!

Die Tugenden. O komm, die du uns flohst, komm zu uns, und Gott wird dich aufnehmen.

Die Seele. Ach, ach, der Reiz der Leidenschaft verschlang mich in meinen Sünden und darum wagt' ich nicht, mich euch zu nahen.

Die Tugenden. O fürchte nicht, und fliehe nicht. Der gute Hirte sucht in dir sein verlorenes Schäflein.

Die Seele. In tiefster Not bin ich, o helfet mir. Voll Pestgeruch sind meine Wunden, durch die die alte Schlange mich gebrandmarkt hat.

Die Tugenden. Komm schnell zu uns, halt dich an unsre Spuren. Solange wir bei dir, wirst du nicht fallen; und dann wird Gott dich heilen.

Die reuige Seele zu den Tugenden[5]. Ich Sünderin, die das Leben

[1] Die Anrede „Mutter" ist nach der vorausgegangenen Definition der „Diskretion" wohlbegründet. Auch St. Benedikt nennt sie „Mutter der Tugenden".

[2] Schön im Ebenmaß vollkommener Ruhe.

[3] Der Felsen ist Christus (1. Kor. 10. 4). Er spaltete sich im Leiden und Sterben. Aus diesem Spalt wächst als aus ihrem Nährboden und wie aus schützender Ummauerung die feste Säule der Geduld.

[4] Das Wort „Felsenspalt" hat das Bild von Golgotha vor den sinnenden Geist gebracht. Dort, unter dem Baume des Lebens, entsproßte nicht nur die Geduld, sondern erblühten auch alle anderen Tugenden, von Gott gepflanzt, befruchtet vom göttlichen Blut.

[5] Der Zusatz „zu den Tugenden" drückt den vollendeten Willensakt aus, mit dem die Seele sich nun entschieden den Tugenden zuwendet, während ihre bisherigen Worte nur erst Ausrufe ihrer Bedrängnis und ihres Verlangens nach Hilfe waren. Darum jetzt das unumwundene Bekenntnis: „Ich Sünderin . . ."

floh, komme mit Geschwüren bedeckt zu euch, auf daß ihr den Schild der Erlösung mir reichet. Ihr alle, die ihr unter der Königin[1] streitet, schneeige Lilien, rosenfarbener Purpur, neiget euch zu mir — euch entfremdet schweifte ich umher — und helfet mir auferstehen im Blute des Gottessohnes.

Die Tugenden. Flüchtige Seele, sei stark und ziehe die Waffen des Lichtes an.

Die Seele. Und du, o Demut, wahre Arznei, hilf mir, denn am Stolze zerschellte meine Kraft in schwerer Schuld, und viele Narben zeugen des. Nun fliehe ich zur dir, so nimm mich auf!

Die Demut. Ihr Tugenden alle, um Christi heiliger Wunden willen, nehmt die Sünderin auf, denn seht, sie trauert. Schwer verletzte sie der Kampf. O bringt sie zu mir.

Die Tugenden. Wohlan, wir führen dich heim und wollen dich nimmer verlassen. Des Himmels ganze Heerschar freut sich über dich. So ziemt auch uns vereinter Jubelsang.

Die Demut. Du armes Kind, von Herzen umfange ich dich, denn aus tiefen, herben Wunden blutete um dich der große Arzt[2].

Die Tugenden. O du, der alles Lebens Quell, wie machtvoll ist dein sanftes Walten! Du gabst nicht in den sünd'gen Seelen dein Ebenbild dem Untergange preis. Voll Sorge schautest du vielmehr voraus, wie du dem Fall der Engel sie entreißen möchtest, sie, die da glaubten zu erlangen, was in solcher Weise nicht bestehen darf[3]. Drum freue dich, du Tochter Sion, denn viele, die die Schlange dir zu rauben strebte, gibt dir Gott zurück, und nun erstrahlen sie in höh'rem Lichte, als wie ihr Anteil sonst[4] gewesen wäre.

[1] Der Demut. Die Seele versichert sich gewissermaßen zuerst des Beistandes der „Dienerinnen", bevor sie sich an die „Königin" wendet.

[2] Durch die liebevolle Aufnahme bei den Tugenden und die Ruhe in der Umarmung der Demut ist die endgültige Befestigung der Seele in der Tugend gekennzeichnet. Das veranlaßt nun die Tugenden, ihren Blick von diesem einen zurückgekehrten Schäflein auf die Sünder im allgemeinen und auf ihre traurigen Vorbilder, die Stammeltern zu richten und Gott wegen seiner Erbarmungen zu preisen.

[3] Um sie in den Fall der bösen Engel mithineinzuziehen hatte der Teufel den ersten Menschen Erkenntnis und Gottähnlichkeit durch den Genuß der verbotenen Frucht verheißen. Doch „in solcher Weise", d. h. wider Gottes Willen erlangt, können und dürfen diese beiden keinen Bestand haben. Aber in seiner unbegreiflichen Barmherzigkeit entsprach Gott der Sehnsucht des Menschen. Er gab ihm, wonach er verlangt hatte: „Erkenntnis" in der messianischen Offenbarung, „Gottähnlichkeit", indem er selbst Mensch wurde und die Menschen als Adoptivkinder der göttlichen Natur teilhaftig machte. So entriß er sie nicht nur dem Schicksal der bösen Engel, sondern stellte sie in gewissem Sinne sogar über die guten.

[4] d. h. wenn sie in der ursprünglichen Gerechtigkeit des Paradieses verharrt wären.

Nachspiel.

Der Teufel. Wer bist du? Woher kommst du? Du hast mich umarmt, und ich habe in die Weite dich geführt, und nun kehrst du dich um und lässest mich in Schmach zurück. Auf zu den Waffen! Stürzen will ich dich!

Die Büßerin. Die Wege, die ich wandelte, waren schlecht, das habe ich erkannt, und darum floh ich dich. Nun aber kämpfe ich wider dich, der du mit mir dein Spiel getrieben.

Die Seele. So hilf denn du mir, Königin Demut, mit deiner heilenden Kraft.

Die Demut zum Sieg. Sieg, vom Himmel hast du diesen Teufel schon vertrieben. Mit deiner Streitmacht schlag' ihn jetzt in Banden!

Der Sieg zu den Tugenden. Ihr Tapferen, ruhmreich Bewährten, helft mir diesen Betrüger besiegen.

Die Tugenden. O anmutige Streiterin in der Kraft des Gießbaches, der den reißenden Wolf verschlang, du Ruhmgekrönte, freudig kämpfen wir mit dir gegen diesen Spötter.

Die Demut. So fesselt ihn, hochherrliche Tugenden!

Die Tugenden. Königin, dir gehorchen wir und alle deine Befehle erfüllen wir[1].

Der Sieg. Freuet euch, Schwestern; denn die alte Schlange ist gebunden.

Die Tugenden. Lob sei dir, Christe, König der Engel.

Die Keuschheit. Im Herzen des Allerhöchsten habe ich dir, o Satan, den Kopf zertreten[2] und als Gottes Sohn in die Welt kam, in der Jungfrau das süße Geheimnis mit Ehrfurcht umhegt. Dadurch bist du gestürzt in deiner ganzen Beute. So mögen sich nun alle freuen, die im Himmel ihre Wohnung haben, denn du bist zuschanden geworden.

Der Teufel. Du kennst nicht, was du verehrst und übst; denn du entziehest dich der Ehe und übertrittst so das Gebot, das Gott gab, da er das süße Band knüpfte. Du kannst daher dich selbst nicht kennen[3].

[1] Mit jeder Gehorsamserklärung der Tugenden gegenüber der Demut (dem Siege) wächst die Handlung bis sie in der Bindung der Schlange ihren Höhepunkt erreicht.

[2] Wohl ein Hinweis auf die unbefleckte Empfängnis der seligsten Gottesmutter, die ja von Ewigkeit her im Ratschluß Gottes lag, sodaß gewissermaßen schon „im Herzen des Allerhöchsten", noch ehe der Plan Gottes in die Wirklichkeit trat, die Schlange besiegt war. Als dann „das süße Geheimnis" aus der Tiefe der Gottheit Gestalt annehmen und den Menschen offenbar werden sollte, waren die makelloseste Reinheit und Unberührtheit gleichsam die Hüllblättchen, die sich in zartester Ehrfurcht und anbetender Liebe um die knospende Gottesblüte schlossen.

[3] Im Munde des Teufels ist „Erkenntnis", gleichbedeutend mit Erfahrung aus böser Tat, wie es bei den ersten Menschen der Fall war. Aber die Jungfräulichkeit ist sich ihrer Würde wie ihrer Fruchtbarkeit wohl bewußt. Das zeigt ihre Antwort.

Die Keuschheit. Wie sollte mich das berühren, was aus dem unzüchtigen Pfuhl deiner Einflüsterung besudelt ward? Einen einzigen Mann habe ich hervorgebracht, der alle zum Kampfe wider dich um sich schart durch seine Geburt[1].

Die Tugenden. O Gott, wer nennt dein Wesen! Aus deinen tiefsten Tiefen wuchs dieser große Ratschluß[2], der in Zöllnern und Sündern das Höllengebräu zernichtete. Nun leuchten sie im Himmelsglanz deiner Vatergüte. Preis sei dir darob, o König.

Die Tugenden. Allmächtiger Vater, aus dir ergießt sich wie Feuerlohe der Liebe Quell[3]. Führe du das Steuer deiner Kinder, laß rechten Wind die Segel schwellen. Nur dann vermögen auch wir sie heimzugeleiten ins himmlische Jerusalem.

Epilog[4].

Im Anfang grünten alle Geschöpfe, in der (Zeiten) Mitte blühten die Blumen, dann ermattete die Lebenskraft. Das sah der mannbare Streiter[5] und sprach: „Ich weiß es; aber die goldene Zahl ist noch nicht voll[6]. Nun also, o Vater in deiner Herrlichkeit[7], schaue herab. Ich leide in meinem Leibe, Ermattung befällt ihn und meine Kleinen

[1] Die, weil jungfräulich, ganz göttlich ist und in ungezählten Scharen die Liebe zur Jungfräulichkeit entflammt.

[2] Der Menschwerdung, vorher das „süße Geheimnis aus dem Herzen Gottes" genannt.

[3] Der hl. Geist, der „rechte Wind", der die Segel schwellen muß bei der Heimfahrt der bekehrten Seele in die ewige Heimat.

[4] Zum Epilog vgl. die Ausführungen in Heft 9/10 S. 303 u. 307 ff.

[5] Der Sohn Gottes, wie ihn St. Hildegard im Geiste vor dem Vater stehen sieht.

[6] Dieses „Ich weiß" ist das unabänderliche Vorherwissen des grundgütigen und gerechten Gottes, der, ohne die Freiheit des menschlichen Willens anzutasten, die geheimen Fäden von Ursachen und Wirkungen so knüpft oder zerschneidet, daß seine Barmherzigkeit durch das ewige Heil aller Guten, seine Gerechtigkeit durch die ewige Bestrafung aller Bösen auf immer verherrlicht wird. „Diese Zeit, die vom Guten weicht und ins Böse sich stürzt, kenne ich in meinen geheimen Gerichten; denn die gottlosen Taten der Menschen, die mit den enteilenden Jahrhunderten entfliehen, entgehen meiner aufmerksamen Sorge nicht und ich unterwerfe sie genauer Prüfung durch die Geißeln gerechter Züchtigung. Aber die goldene Zahl — das sind jene Martyrer, die in ihrem rosenfarbenen Blute wie Gold erglänzend, in der Erstlingskirche wegen des wahren Glaubens getötet wurden — ist noch nicht voll; denn sie warten auf die Blutzeugen, die in den jüngsten Tagen unglückseligen Irrtums, ob der Schmach, die meinem Namen anhaftet, ihre Leiber zum Martyrium hingeben werden, wie Johannes, mein geliebter Jünger bezeugt: ‚Und es ward ihnen gesagt, daß sie noch eine kurze Zeit ruhen möchten, bis die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder erfüllt sein würde.'" Apok. 6. 11. (lib. div. op. p. III. vis. 10. cap. 12—13.)

[7] Wörtlich: „Nun also, väterlicher Spiegel". „Dieser Spiegel ist die lichte Klarheit der Gottheit, in welcher das Heer der Engel erstrahlt" (a. a. O. Kap. 14).

werden schwach[1]. Gedenke, Vater, daß die Fülle, die im Anfang geworden, nicht hätte welken sollen. Gedenke, wie du damals in dir trugest, daß dein Auge nimmer sich abwenden wolle, bis du meinen Leib sähest voll von Edelsteinen[2]. Denn das ist es, was mich ermüdet, daß alle meine Glieder den Weg wandeln, der sie dem Truge überliefert[3]. Vater, siehe, meine Wunden zeige ich dir. Ihr nun, Menschenkinder alle, beuget eure Kniee vor dem Vater, damit er seine Hand euch reiche[4]!

[1] „In meinem Leibe, d. h. in meinen Gliedern, die durch ihre Bosheit sich wider mich empören, da sie doch in Zucht mir untertan sein sollten, befällt mich Ermüdung; denn gute Werke, in denen ich erfrischende Ruhe genießen könnte, finde ich bei ihnen nicht" (ebd.).

[2] „Im Anfang der Welt schautest du auf ihr Ende (d. h. auf den Gottmenschen, das Ziel der ganzen Schöpfung) und ließest sie nicht der Vergessenheit anheimfallen, wie du derer vergissest, die den Weg des Verderbens wandeln. Gedenke, daß die Vollkommenheit des menschlichen Geschlechtes, welche im Anfang, im ersten Menschen, in Aussicht genommen und begründet war, noch nicht hätte welken und ermatten sollen, ... (denn) als du den Menschen erschufest, trugst du in dir den ewigen Ratschluß, daß dein Auge, d. h. dein Wissen, das alles vollkommen voraussieht und alles recht leitet, nimmer sich von dem abwenden wolle, was du in dir vorausbestimmt, — sodaß der Mensch wegen seiner Zuchtlosigkeit, welcher Art sie auch sei, ganz zugrunde ginge oder die Welt sich auflöste — bis du meinen Leib in seinen Gliedern (denn die Gläubigen sind, wie du bestimmt hast, meine Glieder) sähest voll von Edelsteinen, d. h. vollkommen ausgestaltet in all denen, die da leuchten wie Edelsteine im Glanze ihrer Tugenden, die durch mich auf dich vertrauen und dich anbeten" (ebd. Kap. 23).

[3] „Denn das ist es, was mich ermüdet, daß, da ich doch nach deinem Willen mit dem Fleische bekleidet bin, meine Glieder, d. h. jene, die durch das Sakrament der Taufe mir einverleibt sind, sich nun von mir trennen, und den Weg wandeln, der sie dem Gespötte teuflischen Truges überliefert, da sie auf den Sohn des Verderbens (Antichrist) hören und ihn verehren. Die Gefallenen aus ihnen richte ich zwar wieder auf; aber die Wiederspenstigen und die im Bösen Verharrenden verwerfe ich" (Kap. 34).

[4] „Vater, weil ich dein Sohn bin, schaue herab mit jener Liebe, aus welcher du mich in die Welt gesandt hast, und betrachte meine Wunden, durch welche ich die Menschen nach deinem Willen erkauft habe. Ich zeige sie dir, damit auch du dich ihrer erbarmst, die ich erlöst habe, und nicht zulassest, daß sie aus dem Buche des Lebens getilgt werden. Im Blute meiner Wunden ziehe sie wieder an dich durch die Buße, damit nicht jener, der meine Menschwerdung und mein Leiden verhöhnt, im Abgrunde des Verderbens über sie herrsche. — Ihr nun, Menschen alle, die ihr Verlangen traget, die alte Schlange zu verlassen und zu eurem Schöpfer zurückzukehren, schauet, erwäget, wie ich, der Gottes- und Menschensohn, für euch dem Vater meine Wunden zeige. Darum beuget auch ihr, die ihr euch oftmals dem Wahne gottloser Widersetzlichkeit zugeneigt habt, eure Kniee vor eurem Vater, der euch erschaffen, der euch den Hauch des Lebens gegeben. Beuget sie in Reinheit des Glaubens und bekennt aus ganzem Herzen all eure Sünden, damit er euch, die ihr an Leib und Seele Bedrängnis leidet, seine starke und unbezwingbare Hand reiche und euch so vom Teufel und allem Übel befreie" (ebd.).

Eine Klosterreform zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges.

Bausteine zur Biographie des Abtes Veit Hoeser von Oberaltaich (1614—1634).

Von P. Angelus Sturm (Metten).

Vitus Hoeser ist Säkularmensch in des Wortes edelster und liebster Bedeutung: unberührt vom Geist der Zeit und doch voll urwüchsigen Kraft seines Jahrhunderts, bedeutsam als Klosterreformer, als Theologe, als Historiker; einzig dastehend als zeitlicher Verwalter des Klostergutes, ja geradezu als Finanzgenie, bewunderungswert als Künstler, insofern er nicht etwa nur Bauherr des Oberaltaicher Münsters ist, sondern sogar dessen Architekt. Es erscheint sehr fraglich, ob ein anderer Abt jener Zeit ihm mit Fug und Recht an die Seite gestellt werden kann. Jedenfalls verdient der lang Übersehene, daß die Klostergeschichtsforschung sich endlich einmal seiner erinnert.

Die Quellen über Vitus Hoesers Privatleben, besonders über den Abschnitt vor seinem Eintritt in Oberaltaich, sind noch nicht aufgefunden. Aus einem Nomenklator, der die Mönche aufzählt, die unter seinem Vorgänger in der äbtlichen Würde, Christophorus Glöckler, oder noch früher eintraten[1], erfahren wir nur, daß Vitus Hoeser geboren ist um Martini 1577 zu Kirchenlaibach am Fuße des Rauhen Kulm, also in der Nähe der neu errichteten Prämonstratenserabtei Speinshart in der Oberpfalz. Er scheint in sehr religiöser Umgebung aufgewachsen zu sein. Seinem Vater, dem Bäcker Johannes Hoeser, gibt er das Zeugnis eines gottesfürchtigen Mannes und eifrigen Marienverehrers; und als dieser 1618 in Oberaltaich starb, hielt man ihn für würdig, in der Ulrichskapelle (heute nördliche Seitenkapelle) begraben zu werden. Der Abt spricht einmal auch (Monom. 114) von einem zweiten Bruder, der Ordensmann sei; doch konnte dieser bis zur Stunde nicht festgestellt werden. Eine Schwester von ihm war Klosterfrau; nach einer Angabe in den Oberaltaicher Kapitelsberichten vom Jahre 1614 hat sie in Niedervichbach um den 27. November herum Profeß abgelegt. Zu Oberaltaich ist ein jüngerer Bruder des Abtes begraben, Johann Urban Hoeser, ein vielversprechender Jüngling, der die Gymnasialstudien in Regensburg bereits hinter sich hatte[2]; ihn raffte die Schwindsucht hinweg. Auch Vitus Hoeser scheint von schwacher Gesundheit gewesen zu sein; wenigstens beruft er sich darauf, als ihm

[1] H. misc. fol. 30. [2] Mon. 115.

die Leitung der oberpfälzischen Benediktinermission übertragen werden soll. Er hat daher das Kloster nur ganz selten verlassen, vielleicht im ganzen sechsmal, davon aber zweimal höchst unfreiwillig. Den Ordenshabit empfing er am heiligen Abend des Jahres 1597, nachdem er am Michaelstage des gleichen Jahres sich die niederen Weihen hatte erteilen lassen; wo und durch wen, ist nicht bekannt. Seine Studien hat er zweifellos in Jesuitenschulen gemacht, wie das von ihm geschriebene, an staunenswerten Neubildungen reiche Latein ersehen läßt; vermutlich ist er durch die Schule des Ingolstädter Jesuitenhumanisten Jakob Gretser gegangen. Möglich ist auch, daß er die niederen Gymnasialstudien in Regensburg abgeschlossen hat. Auf letzteres möchte die Beobachtung führen, daß er selbst jüngere Ordensbrüder ans Gymnasium nach Regensburg schickte[1], während doch die Straubinger Jesuitenschule näher lag und damals sehr angebrachte Einsparungen ermöglichte. Was Hoeser bewog, nach Oberaltaich zu gehen, entzieht sich vorläufig noch unserer Kenntnis. Er machte dort Profeß am Benediktustage 1599; noch im gleichen Jahr am Sabattum Sitientes ward er zum Subdiakon geweiht; um Pfingsten zum Diakon; 1601, abermals am Samstag vor dem Passionssonntag, empfing er die Priesterweihe.

In den Jahren 1606—1611 war er Prior[2], wie u. a. auch aus einer Andechser Totenrotel von 1607 hervorgeht; diese Würde sollte für ihn die Quelle unsäglicher Leiden werden und ihm sogar eine längere Verbannung aus dem Heimatkloster bringen, ein Los, das er mit seinen Mitbrüdern Laurentius Wörnl, dem Oberaltaicher Historiker Johann Plüembl und dem später im Ruf der Heiligkeit verstorbenen Jakob Pichler teilte. Als Ursache wird angegeben: Abt Christophorus Glöckler führte ein keineswegs einwandfreies Leben[3], sodaß im Konvent geradezu eine Rebellion entstand, obwohl die Disziplin nach dem Zeugnis Johannes Plüembls seit 1581, dem Jahre seines Eintrittes, unglaublich gelockert war[4]. Um den Widerstand zu brechen, veranlaßte der reformbedürftige Abt eine Klosterreform durch den Regensburger Bischof, deren Statuten, vom Abte selbst insinuiert, geradezu ein Hohn auf das klösterliche Leben gewesen sein müssen; denn Hoeser bezeichnet sie als passend „für kleine Gassen- und Bettelbuben" pueros astantes et Praebentistas, und das will bei ihm, dem späteren unerbittlichen Reformer, etwas heißen. Da Hoeser mit seinem Mißvergnügen über die neuen Statuten nicht hinter dem Berge hielt, ward er als Prior abgesetzt; an seine Stelle trat ein Konventual aus

[1] Monom. p. 87. [2] Mon. 32. [3] Mon. 27. [4] Hoeckeriana II 514b (cgm Mon.)

St. Veit an der Rott, den Hoeser mehrfach als noverca conventus, Konventsstiefmutter bezeichnet. Der neue Prior entfaltete eine eigenartige Reformtätigkeit: er übte die Mönche in bisher unbekannten Arten des Kartenspieles ein, wobei einmal die für jene Zeit geradezu unglaubliche Summe von 4 fl. verloren ging. Der mit solcher Geisteserneuerung[1] wenig einverstandene Vitus Hoeser aber wurde unerwartet am 17. April 1611 durch Boten des Bischofes zur Verantwortung vor die Kurie in Regensburg gerufen. In Wirklichkeit war gar kein bischöflicher Befehl ergangen, und der ganze Vorgang erwies sich später als eine vom ränkesüchtigen Abt Christoph gelegte Falle. Hoeser ward zunächst nach St. Emmeram in Regensburg gebracht und in gelinder Haft gehalten. Am Vorabend von Fronleichnam forderte ihn der dortige Abt auf, nach Oberaltaich heimzukehren; wie sich später herausstellte, verbarg sich auch dahinter eine Tüke seines Abtes, der am selben Abend nach Regensburg kommen und mit Hoeser nicht zusammentreffen wollte. Im Mutterkloster angelangt, wurde P. Vitus von dem obengenannten Prior von St. Veit in eine Gefängniszelle gestoßen; denn inzwischen war eine Weisung gekommen, den Apostaten Vitus Hoeser aufzuspüren und einstweilen gefänglich einzuziehen. Nach seiner Rückkehr aus Regensburg wiederholte der Abt vor dem versammelten Konvente seine Anklage, wobei er betonte, daß Hoeser sich dem Gerichte des Bischofes habe entziehen wollen. Der Angeklagte wird hierauf in einen wirklichen Kerker geworfen und zwar außerhalb der Klausur. Dort weilte er vom Montag bis zum Freitag; dann schickte ihn der Abt mit einem „Uriasbrief" nach Regensburg. Das Verhör, das am folgenden Tage stattfand, dauerte $1^1/_2$ Stunde und verlief günstig; am Schluß machte einer der Offizialen eine leise Andeutung, daß er den wahren Sachverhalt ahne. Durch den Bischof ward dann auch Hoeser den Verfolgungen seines Abtes entzogen; er sandte ihn nämlich mit einem Empfehlungsschreiben nach Tegernsee, damit er dort einige Zeit hospitieren könne[2]. Die Tegernseer nahmen ihn aber nur für einige Tage auf, weswegen der Bischof ihn nach Andechs wies, wo ihm ein einjähriger Aufenthalt mit Freuden bewilligt wurde.

Das Jahr zu Andechs war für Hoeser ein Meilenstein in seinem Klosterleben; hier hat er sich durch Selbstübung zum harten Amt des Klosterreformers vorbereitet. Die Disziplin zu Andechs war nach Hoesers Bericht geradezu einzigartig, doch so, daß neben einer gewissen

[1] Mon. 32. Fälschlich auf Hoeser bezogen bei Mussinan, Über das Schicksal Straubings (1815) S. XIV. [2] Mon. 34.

Strenge auch wieder die Milde wohltuend ein Wort sprechen durfte[1]. Mit sonderlicher Freude vermerkt Hoeser das einmütige Zusammenwirken von Abt und Prior. Geradezu enthusiastisch formuliert er seinen Gesamteindruck von Andechs in die Worte: Omnia spirant sanctitatem: „Der Hauch der Heiligkeit weht über dem ganzen Orte." Von den elf Monaten seines Andechser Aufenthaltes sagt er daher auch, sie seien ihm nicht ein exsilium, eine Verbannung gewesen, sondern ein auxilium, eine Hilfe[2]. Doch nicht nur er gewann Andechs lieb, sondern umgekehrt die dortigen Mönche auch ihn; bei seinem Scheiden begleitete ihn der ganze Konvent eine lange Strecke Weges.

Ende August 1612 treffen wir Vitus Hoeser wieder in Oberaltaich; Abt Christoph hatte ihn zufolge einer Weisung des Bischofs zurückgerufen. Über seine nunmehrige Verwendung im Kloster wissen wir nichts. Nach dem Tode des Abtes war er zugleich mit dem Prior Balthasar Decker († 7. März 1620) Kapitelsvikar. Aus der am 14. April 1614 abgehaltenen Wahl ging Vitus, wie es scheint einstimmig, als Abt hervor. Genau vor drei Jahren, am selben Tag, in der gleichen Stunde, in der nämlichen Stube war er von seinem Vorgänger als Apostat gescholten worden; und wie es eine ungewöhnliche Fügung mit sich brachte, genau drei Jahre nach seinem Regensburger Verhör ward er in dem nämlichen Raum des Bischofshofes konfirmiert, auf welchen Umstand der bischöfliche Notar bei Verlesung der Urkunde ausdrücklich hinwies.

Würde und Bürde des Amtes trug Hoeser zwanzig Jahre, bis zum 9. August 1634, wo den von den Schweden über ein halbes Jahr von Ort zu Ort gehetzten Mann die in Oberaltaich ausgebrochene Pest dahinraffte, nebst vierundzwanzig Mitbrüdern. Über seine Tätigkeit als Abt sind wir auf weite Gebiete hin gut unterrichtet und zwar aus bester Quelle: Vitus Hoeser hat seine Regierung von 1614—1630 selbst beschrieben.

Der Titel des Werkes ist: »Monomonastikon«; die auf dem Einband des Cod. lat. Monac. 1325 stehende Bezeichnung Viti Hoeseri Abbatis Historia Sui Temporis ist reine Bibliotheksbezeichnung und stammt von dem letzten Oberaltaicher Bibliothekar P. Amand Hoecker, nachmaligem Professor in Freising. Monomonastikon heißt die Chronik, weil sie nach Hoesers eigener Angabe[3] „nur Klostergeschichte" bieten will, profane Zeitgeschichte aber nur insoweit, als sie von Einfluß auf die Klostergeschichte war, ferner weil nur eines Abtes Regierung dargestellt werden soll. Die Gliederung der Annalen ist dreiteilig: Architectonica = Bautätigkeit, Ascetica = monastisches Leben, insb. Klosterreform und Studium, Generalia = besondere, das Kloster berührende äußere Ereignisse. Das Werk zerfiel in zwei Teile; der erste bis jetzt noch verschollene behandelte Hoesers Vorgänger in der Abtswürde. Auch der zweite Teil ist nicht ganz auf uns gekommen: es fehlt unglücklicherweise vom Jahre 1615 der Bericht über das Studium zu Oberaltaich, vom Jahre 1619 hat sich nur ein Teil der Angaben über die Bautätigkeit des Abtes erhalten; das Jahr 1620 fehlt

[1] Mon. 35. monastica disciplina discrete severa, sanctae Regulae executio moderate rigida, observantia claustralis stabilis, sed et temperata. [2] Mon. 36. [3] Mon. 21.

ganz; bei 1621 vermissen wir ein Stück aus der Bautätigkeit; 1623 bricht mitten im Bericht über das monastische Leben ab; 1624 ist ganz verloren, von 1625 sicher die erste und teilweise auch die zweite Abteilung; bei 1620 fehlen mehrere Blätter der Generalia; für die Jahre 1627—1630 haben wir den vom Abte durchgesehenen, aber nicht mehr reingeschriebenen Text. Aus dem Jahre 1631 stehen uns nur noch einige dürftige Tagebuchnotizen zur Verfügung in der Sammelhandschrift cod. lat. 1326, von Hoecker als Viti Hoeser Abbatis Historia Miscella bezeichnet.

Die Miscella birgt aber andere literarische Schätze, die allgemeines Interesse haben. So vor allem die »Peregrinationis durante per inferiorem Bavariam Weimariana persecutione ἀπὸ τοῦ τῶν 'Ασκῆτων (sic!) 'Αλταιχῶν Κοινοβιάρχου exantlatae periocha[1]. Der Titel zeigt eine Eigentümlichkeit in der Stilgebung Hoesers: Dinge, die sich unmittelbar auf seine Person beziehen, schreibt er in griechischer Sprache nieder. Diese Gewohnheit ist die Ursache dafür, daß man bis vor ein paar Monaten noch vergeblich nach dem Meister des Oberaltaicher Münsters fahndete[2], während doch der Abt im Monomonastikon S. 191 sich in deutlichem, wenn auch nicht fehlerfreiem Griechisch als den Verfertiger von Modell und Plan bezeichnet. Nach der 48 Seiten zählenden Peregrinatio bietet die Miscella zwei Verzeichnisse, deren erstes die Namen der vor Hoesers Wahl eingetretenen, aber noch lebenden Mönche bringt, das zweite die Lebensdaten der von ihm aufgenommenen Brüder. Es schließt sich an der nicht uninteressante Tractatus de conventibus seu de capitulis annalibus. Dreimal nämlich im Jahre mußten die in den Klosterpfarreien weilenden Brüder ins Kloster kommen zur Geisteserneuerung, um nicht dem Ordensleben entfremdet zu werden; bei dieser Gelegenheit wurden auch Kapitelsbeschlüsse über Zulassung zur Profeß, wirtschaftliche Maßnahmen etc. gefaßt. Die Niederschriften, unter denen sich einige Ansprachen des Abtes befinden, reichen von 1614—1629; nur bei 1616 fehlen zwei Blätter. Von zeitgeschichtlich hoher Bedeutung ist das folgende Encaeniasticon, die Schilderung der Festlichkeiten bei Einweihung des Oberaltaicher Münsters im Jahre 1630, die leider an einer sehr wichtigen Stelle abbricht, nämlich bei der Translatio B. Alberti. Zum Glück ist uns dieselbe erhalten in Hemmauers gedruckter Chronik von Oberaltaich aus dem Jahre 1732. — Das nächste Stück ist ein Verzeichnis der in den Jahren 1618—1627 neu angeschafften Bücher mit einer dankenswerten Angabe der Preise. — Den Schluß der Hoeserschen Manuskripte bilden die dichterischen Versuche des Abtes. — Angefügt ist noch ein von unbekannter Hand geschriebenes Verzeichnis der Reliquien, die 1627 in Oberaltaich vorhanden waren; als Quelle wird fol5 b ein Manuskript des P. Joannes Froelinger (aus Bogen, 27. Dezbr. 1590 — 17. Novbr. 1661; 1633 Sakristan auf dem Bogenberg) angegeben[3].

Bei genauerem Studium der Handschrift drängt sich öfters der Zweifel auf, ob sie wirklich von Hoeser geschrieben ist; die Antwort kann vorläufig in bejahendem Sinne gegeben werden, da sonst nicht einzusehen wäre, warum die ein Lob Hoesers enthaltenden Stellen griechisch geschrieben wurden. Bei aller Demut und Bescheidenheit ist Hoeser doch wieder soviel selbstbewußt, daß er einen anderen Berichterstatter schwerlich gehindert haben wird, sein Lob in würdiger Weise zu verkünden. Einwandfrei festgestellte Autogramme Hoesers sind bis jetzt nicht bekannt geworden. Der unbestreitbare Wert der Aufzeichnungen ist jedenfalls der, daß sie als Werk eines Zeitgenossen anzusehen sind, der mit geradezu mustergültiger Sorgfalt berichtet.

Für die Klostergeschichtsforschung sind Hoesers Annalen von hoher Bedeutung, weil sie einen klaren Einblick in das monastische Leben

[1] Im Auszug bei Mussinan a. a. O. und K. Stadlbauer, Die letzten Äbte von O.-A. Hist. Ver. Ndb. [2] Guby, Südd. Kunstbücher II 11 kennt ihn noch nicht. Hoeser sagt: τὸ ὁπότερον καὶ τὸ Προθότυπον (sic) καὶ τὴν καταγραφὴν αὐτὸς Προστάτης ἡμῶν ἐσύμπραττε statt συνεπραττε.] [3] Die Hoeserschen Schriften sind mit Ausnahme der Peregrinatio noch kaum benützt worden. Guby teilt einiges aus den Aufzeichnungen über den Kirchenbau mit; Mussinan bringt auch die Verfolgung durch Abt Christoph.

jener Zeit bieten. Bei Darlegung der Reformen gibt der Abt fesselnd anschaulich eine Schilderung der infolge kirchlicher und weltlicher Zeitläufte eingerissenen Mißstände. Die auf dem Gebiete der wiederherzustellenden Klosterdisziplin geleistete Arbeit ist umso höher anzuschlagen, als sie neben dem Riesenwerk des Kloster- und Kirchenneubaues einherging.

Als die Wurzel des Verfalles erkannte der Abt mit scharfem Blick das dem benediktinischen Ideal so ganz und gar widersprechende »Peculium«. Das Übel des „Sonderbesitzes" scheint in Oberaltaich ein eingerostetes gewesen zu sein. Nicht ohne Staunen lesen wir in der 1338/39 vom Prior Albert zu Oberaltaich geschriebenen Vita B. Alberti, wie es als besondere monastische Tugend hervorgehoben wird, daß der Selige sich mit dem gewöhnlichen Tisch der Mönche begnügte. Ein Jahrhundert später hat der Visitator aus Melk, Johannes Schlitpacher, zu klagen, daß das Kloster „von der freiwilligen Armut abgewichen ist"[1]. Als Hoeser Abt wurde, gab es in Oberaltaich wirklich nicht einen Mönch, der nicht mit Leidenschaft an seinem Pekulium gehangen hätte: der Novize, arm wie eine Kirchenmaus, seufzte während der Probezeit nach einem Heller aus der Geldtruhe der „hochwürdigen Herren", für die mit steigendem Senium auch die Bezüge aus der Pekuliumskasse stiegen. Die Folge war eine krasse Unordnung im Haus. Der eine schaffte sich eigene Bücher an, der andere setzte sein Geld in feine Speisen oder Getränke um. Wer fromme Gesinnung hatte, ließ sich Reliquienkapseln machen, die er an goldenen oder silbernen Kettchen trug; der weltfreudige Mönch dagegen brachte Messer mit vergoldetem Griff ins Refektorium. Ein buntes Durcheinander zeigte auch die Kleidung. Seidene Habite, gestickte Kollare, rote Hosen waren keine Seltenheit; manch einem machte es Vergnügen, ab und zu im weißen Zisterzienserhabit aufzutreten. Als Trumpf all dieser „Kuriositäten, Singularitäten und Novitäten" erwähnt der Abt zum Schlusse noch das Tragen spanischer Bärte, und seinem Mund entringt sich ein sicher aus Herzenstiefe kommendes: Phy pudor, Pfui Teufel!

Vitus Hoeser erkannte nur zu bald, daß er mit Worten gegen ein so stark eingewurzeltes Übel nichts würde ausrichten können. „Mahnt man den Sonderbesitzer, dann stellt er sich taub; bittest du ihn, dann heuchelt er Willigkeit; redest du gemütlich mit ihm, zeigt er sich hartgesotten; wird er schärfer hergenommen, hat er Entschuldigungen

[1] Vgl. J. Zibermeyer, J. Schlitpachers Aufzeichnungen, Mitt. des Inst. f. österr. Geschichtsf. XXX, 2. Heft, S. 16.

Anstaltssorgen
Offene Briefe über Zeitfragen des Anstaltswesens
Nummer 1 | Deutscher Caritasverband Freiburg i. Br. | November 1923

Untergang?

Es ist ein großes Sterben über die deutschen Wohlfahrtsanstalten gekommen, und das Elend der Uebriggebliebenen ist tief. Wie es gekommen ist, wissen wir, das Klagelied haben wir nachgerade auf der Grammophonplatte stehen. Aber wie es nun werden wird, die Frage packt uns schon mehr.

Müssen alle unsere Anstalten zusammenbrechen? Muß auch unsere untergehen? — Es gibt noch Rettungsmittel. Nur wenigen ist gar nicht mehr zu helfen. Wir anderen, wir Vorsteher, Verwalter und Oberinnen, reichen uns die Hände darauf, daß wir nicht verzweifeln. Wir haben Gottvertrauen und sind Künstler der Sparsamkeit. Wenn wir wollen, werden wir allem Elend zum Trotz leben und weiterwirken. Wenn wir wollen! Wenn wir die Augen frisch und die Hände tatbereit halten, wenn wir mit einander und für einander raten und schaffen.

Was sollen wir also tun?

Uns einschränken und abermals und zum drittenmal uns einschränken.

1.) Ich meine da nicht bloß das mit der Heizung und dem Licht und dem Wasser u. s. f. Auch sollen wir nicht bloß teure Heilmittel möglichst ersetzen. Sicherlich müssen wir wieder einmal alle Unsrigen eiligst zusammenrufen und ihnen denkbar ernst von Sparsamkeit reden, der leitende Arzt zu seinen Kollegen, die Oberin zu den Schwestern und besonders zu den Hausgehilfen. Wir sagen ihnen, daß die Billion eine schillernde Seifenblase ist und ihr Wert nur ein bitteres Tröpfchen mehr. Wir zeigen ihnen ein Streichholz, ein Stück Kohle, eine Kartoffel und lassen sie raten, was das kostet. Wir sagen ihnen, was unsere ganze letzte Monatseinnahme in Goldmark umgerechnet ausmacht. Wir reden ihnen gar ernst von dem Hunger, der an zahllose Haustüren heute klopft, und von der bitteren Not eines zertretenen Volkes.

Das alles ist zeitgemäß und gut. Aber es gibt noch eine wichtigere Sparsamkeit als die im einzelnen. Die heißt: Planmäßige und durchgreifende Einschränkung des ganzen Betriebes.

Wir sind so arm geworden, daß kaum das Allernotwendigste weiterbestehen kann. Wir haben unseren Betrieb ja schon eingeschränkt, haben vielleicht längst ein teuer zu unterhaltendes Nebengebäude, eine Baracke u. dergl. geschlossen. Aber wir sind wohl nicht radikal genug gewesen bei unserm Vorgehen. Wir müssen uns daran gewöhnen, und wenn es noch so bitter schmeckt, daß mehr als eine Anstalt nur ein Fünftel ihrer Pfleglinge behalten kann, daß man überflüssige Räume mit zahlungsfähigen Ledigen oder sonstigen Mietern besetzt, hier oder da einen ganzen Flügel gar für Bürozwecke oder Kellerräume für Lager vermietet. Nur darf man bei solchem Vermieten sich nicht auf Jahre hinaus festlegen. Auch sind Wohlfahrtszwecke, für welche die

Mittel dauernd aufzubringen sind, allen anderweitigen Verwendungen vorzuziehen.

Wenn nur bei solchen Umstellungen des Betriebes überall daran gedacht würde, daß man nicht allein in der Welt ist, auch als Anstalt nicht! Wenn nur die kurzsichtige Kirchturmspolitik dabei aufhörte! Aber wir Deutsche gehen lieber jeder für uns allein bankrott, als daß wir unsere Eigenbrödelei überwinden und etwas tun, was uns nicht schadet und dem Nachbar nützt. Warum können verwandte Anstalten nicht zusammengelegt werden, falls sie gleicher Weltanschauung sind? Warum können Anstalten verschiedener Richtung, kommunale und private, in einer Stadt oder Gegend sich nicht verständigen über Verteilung ihrer Aufgaben? Wenn nicht alle alles für sich allein treiben wollen, kann durch Kräftesammlung viel gespart werden. Es braucht wirklich nicht das letzte private Kinderheim unverändert bestehen zu bleiben. Andererseits kosten staatliche Säuglings- und Wöchnerinnenheime vielleicht die Hälfte an Betriebskosten, wenn sie an eine private Anstalt angegliedert werden.

Im allgemeinen arbeiten anerkanntermaßen die privaten konfessionellen Anstalten weitaus am billigsten. Dennoch gibt es heute noch Städte, die fast alle Kranken in ihre teuren städtischen Anstalten zwingen, oft gegen den Willen der Pfleglinge. Wir deutsche Narren können es uns eben immer noch leisten, unbegrenzte Mittel (§ 60 des Finanzausgleichsgesetzes!) friedensmäßig aus dem Vollen zu verausgaben, während zugleich das Volk aus quälendem Hunger um Brot schreit. Weil immer noch der Glaube nicht ausgerottet ist, daß jenes nur gut ist, was von der Obrigkeit und vom Rathause kommt. Weil man von der Sozialisierungsidee noch nicht völlig genesen ist, oder gar weil der Herr Stadtrat So und So in der privaten Anstalt nicht herrschen kann. Wann werden wir lernen, einmal einzig gerecht nach Leistungen für Volkswohlfahrt und zugleich Volkswirtschaft und ohne Vorurteile zu urteilen! Wir fordern zum mindesten gleichmäßige Verteilung der Kranken auf die öffentlichen und privaten Anstalten. Ein allgemeiner Ausschluß privater Krankenhäuser von einer gleichmäßigen Belegung durch Krankenkassen ist, falls sie keine ungünstigeren Bedingungen bieten, nur aus einem besonders wichtigen Grunde mit Zustimmung des Oberversicherungsamtes möglich. Krankenhäuser, die unter solchen Erscheinungen leiden, wenden sich nötigenfalls an das Oberversicherungsamt.

Sodann muß der Betrieb zusammengezogen werden auf einen engeren Raum. Die Aerzte müssen sich über gemeinsame Belegung von Zimmern verständigen. Auch die ermäßigten Ansprüche der Gesundheitsbehörden bez. Betten und Kubikmeterzahl sind heute noch herabzusetzen, und kein Alterspflegling oder langjähriger Angestellter kann noch darauf bestehen, ein eigenes Zimmer zu haben. Draußen leben in einem einzigen Zimmer ganze Familien. Nur Infektionsgefahren und selbstverständlich sittliche Notwendigkeiten bleiben für die Trennung der Verpflegten entscheidend. Eine unwirtschaftliche Abteilung muß fallen, auch wenn es den Inhabern selbständiger Posten dort noch so schwer wird, zu verzichten. Lieber den Baum zurückschneiden auf den gesunden Stamm, als alles bis zur Wurzel verdorren lassen. Wir glauben an eine neue blühende Zukunft und eben deshalb stutzen wir heute gründlich ein. Sonst ist der Substanzsaft aus dem Baum, ehe der Herr des Gartens wach geworden ist. Lebt ihr nur von Vorräten, ihr Leichtsinnigen und Unbedachtsamen, bis ihr nichts mehr zu beißen habt und keiner euch mehr helfen kann! Wer soll euch denn retten? Das Deutsche Reich sollt man nennen Deutsch Arm, meint der Kapuziner bei Schiller und hat Recht. Die privaten

Geber? Ach, die haben auch keine harten Taler mehr im Beutel wie einst. Hilf Dir selbst, so hilft dir Gott. Ueberleg, stutz zu, fang klein wieder an. Aber ein bißchen hurtig, ehe das letzte Stündlein deiner Anstalt geschlagen hat.

2.) Haben wir weniger Pfleglinge, so brauchen wir weniger Pflegekräfte. Also auch Einschränkung des Personals. Wir sind stets sparsam damit gewesen und haben selbst halbe und Viertelskräfte, die sonst nirgendwo zu brauchen waren, noch nützlich verwendet. Aber heute müssen wir prüfen, ob diese wirklich die Kost verdienen und nicht das Wohlfahrtsamt zuschießen muß. Wir kannten keinen Achtstundentag für uns selber und sagen den Handwerkern usw., die trotz freundlicher Besprechung heute noch dies als ihr Recht beanspruchen, in aller Freundschaft Lebewohl. Wir befreien sachte das Haus von einem Drückeberger, wie er hier oder da sich behaglich eingebuddelt hat und obendrein mit dem Mundwerk noch die Schwestern tyrannisiert. Wir senden keine Schwestern zum Mutterhaus zurück, weil dieses sie auch nicht ernähren kann und wir doch unsere wertvollen und wohlfeilsten Pflegekräfte nicht missen wollen. Das Mutterhaus kommt im Notfalle bei Berechnung der Gebühren schon entgegen, soweit es kann, und hat ohnehin meist zu wenig erhalten. Wir beanspruchen Renten für alle Sozial- und Kleinrentner im Hause, auch für die bejahrten Schwestern. Wir beantragen Erwerbslosenunterstützung für alle auch nur zeitweilig Ueberflüssigen, Hilfsärzte, Schwestern, Gehilfen, senden diese aber nicht einzeln zum Arbeitsamt, sondern reichen Listen ein und verhandeln. Wir kündigen der Form nach allen Hilfsärzten und Hausangestellten, damit wir so die Möglichkeit haben, unsern Haushalt nach Bedarf von unhaltbar gewordenen Stellen zu entlasten. Mit angestellten Aerzten verhandeln wir, daß die Gehaltssätze sich in etwa dem Rückgang der Krankenzahl anpassen, soweit die Aerzte nicht vom Krankenhausgehalt leben müssen. Letztere, als hauptamtlich angestellte Aerzte müssen aber ihre Arbeitszeit im Krankenhause mehren, sodaß vielleicht ein Hilfsarzt wieder gespart werden kann. Bei alledem aber üben wir edelste Rücksicht gegen die Personen jedes Standes und vergessen auch nicht aus Gegenwartsangst unsere großen Zukunftsaufgaben. Wenn irgend eine Betriebsform Aussicht auf Weiterbestehen bietet, dann die der konfessionellen Anstalten. Wer sich so großgearbeitet und großgespart und großgebettelt hat wie wir, der knickt auch heute nicht zusammen. Nur wenn der Himmel einfällt . . . . .

3.) Aber noch bescheidener als bisher müssen wir in tausend Dingen werden, wenn wir nicht durch härteste Not schon zur äußersten Einschränkung gekommen sind. Müssen uns einfach nach der Decke strecken und haushalten, wie es unsere Voreltern von Anno Dazumal taten. Sie waren glücklich dabei, wenn sie sonntags Suppenfleisch im Topf und Weißbrot auf dem Tisch hatten. Unsere Hilfsärzte brauchen kein besseres Essen, als ihre Chefs es sich zu Hause leisten können, unsere Hausgehilfen nicht besser als Kranke und Schwestern. Wer heute noch gerne sich verändern will, dem werden draußen schon die Augen aufgehen. Solange wir selber haben, soll keiner bei uns hungern, aber Schmalzäpfel können wir heute weniger vorsehen als je. Unsere größte Sorge ist, die Insassen nur satt zu bekommen, kommen uns doch schon heute unzählige ausgehungert ins Haus. Unsere Oberinnen sollen mit Zustimmung ihrer Obern in Bezirkskonferenzen überlegen, wie sie die Verköstigung zeitgemäß einrichten.

Unsere Altvordern kamen auch ohne fließendes Wasser in jedem Zimmer, ohne unzählige Schalter und Steckkontakte, ohne Dampfkochkessel in der

Hauptküche und ohne Deckenplattierung in den Operationsräumen aus. Gestehen wir es uns ruhig ein, wir waren im Frieden bereits verwöhnt. Welcher Haushalt hat denn die technischen Einrichtungen, wie eine neuere Anstalt sie aufweist? Wenn also mal eine Handreichung nicht von der Maschine übernommen wird und irgend ein Hahn oder Ventil versagt, sei hübsch geduldig. Einschränkungen in den Ansprüchen! Gewiß ist grade der Kranken- und Pflegedienst ohnehin schon äußerst schwer, aber es ist eben große allgemeine Not, und da nehmen wir zur gewohnten Last still noch ein Päcklein hinzu. An der notwendigsten Instandhaltung sparen wir nicht, damit uns das Haus nicht verfällt, aber kostspielige und weniger eilige Reparaturen vertagen wir, wie erst recht die Neuanlagen. Nur wo durch die neue Anlage vorteilhaft Werte erzeugt werden, greifen wir zu, und sei es auch auf Kredit. Gibts denn noch immer große Anstalten, die keine Schweinemästerei und keinen Backofen haben? — Gehaltszahlungen werden sich heute nicht immer rechtzeitig erzwingen lassen. Den Hausgehilfen tun wir heute viel, wenn wir sie in Kleidern halten. —

4) Wir wollen sein eine einträchtige, opferwillige Notgemeinschaft, wir Vorsteher, Aerzte, Schwestern, Hausgehilfen, wir alle, die wir zur Anstaltsfamilie gehören. Haben wir in guten Friedenstagen vom Segen der Anstalt miterfahren, so wollen wir in Sorgenmonaten auch ihre Lasten tragen helfen. So im Geiste der Einsicht und des Starkmutes überwindet sich viel, was vorher unübersteigbar schien. Nun setz den Wehleidstee mal endlich vom Feuer, liebe Oberin, und koch dir aus Gottvertrauen und festem Willen eine recht christliche, kräftige Hausmannskost. Nun laßt einmal die Unglücksprophetengesichter, ihr weisen Herren vom Vorstand: Nein, es geht nicht schief, wir machens schon grad! Nein, wir sinken nicht unter, wir bleiben oben! Und wessen Haus verzweifelt steht, der frage immer noch erst den Caritasdirektor und den Zweckverband, ehe er etwas abbricht, was er vielleicht nie mehr aufbauen kann. Wer freilich den Mut zum Schaffen nicht mehr aufbringen kann, wer fühlt, daß er aus Kränklichkeit oder Altersschwäche im Strom der Ereignisse versinkt, wer stets meilenweit hinter dem Neuen herhinkt und noch mit Millionen rechnen will, wenn schon die Woche der Trillionen gekommen ist, der wird herzlich gebeten, für Ersatz zu sorgen oder doch für zeitgemäße Hilfe. Wo heute kein guter Führer ist, da gehts auf falschem Pfad und gar in den Abgrund hinein. Das ist sicher wie der Tod. Wer von den Alten und Hochverdienten will denn, daß das Schiff, das sie in früheren Tagen gut gesteuert haben, nun im Sturme untergehen soll? Da muß schon eine starke Kraft sich mit ins Ruder legen. Wie not das tut, wird sich im nächsten Briefe noch weit mehr erweisen, wo wir das Pflegesatz- und Kreditwesen am Stirnhaar fassen müssen. Aeußerste Einschränkung ist wichtig, aber mit ihr allein ist es keineswegs getan.

Untergang? Nein! Der alte Gott lebt noch, und wir sind wir!

J. van Acken, Gladbeck i. W.

Die vorstehenden Ausführungen sind zeitgemäße Einzelergänzungen zum „Wirtschaftsspiegel für Anstaltsvorstände." Caritasverlag, Freiburg i. B. Grundpreis 0,35 *M.*

2. Offener Brief: Rettungsmittel. Caritasstift, Freiburg i. B.

Buchdruckerei A. Theben, Gladbeck i. W.

bereit; immer weiß er sich zu entziehen"[1]. Einmal bekam der Abt, wie er schonend andeutet, von einem zur Rede Gestellten die erstaunliche Antwort: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet."

Die Größe des Übels, gegen das jedes gute Wort machtlos war, bestimmte Hoeser zu einer wagemutigen Tat: trotz der ärgsten Schuldenlast entschloß er sich zum Neubau der Klostergebäude. Alle Zellen wurden dabei in der gleichen Weise neu eingerichtet, zugleich erhielten alle Mönche die nötige Kleidung und Wäsche in ausreichender Menge, wogegen sie den bisherigen Sonderbesitz abliefern mußten. Einzelne jedenfalls sehr willige von seinen Mönchen befreite der Abt schon früher von der Last des eigenen Geldbeutels. Es ging aber auch hier nicht ohne List und nicht ohne eine gewisse Gewalt; doch war der Abt von der Wohlangebrachtheit seines kraftvollen Vorgehens so sehr erbaut, daß er es als „Stratagem", als kühnen und überlegten Schachzug des Feldherrn bezeichnet[2]. Drei Monate nach seiner Wahl läßt er einen jungen Professen zu sich rufen und geht mit ihm wie zu einem Spaziergang aus der Klausur hinaus; da rollt eine Klosterkutsche heran, und der Abt befiehlt dem Mitbruder ohne viel Umstände einzusteigen; er komme nach Regensburg ins Dominikanerkloster und habe von dort aus das Jesuitengymnasium zu besuchen. Bestürzt will der Bruder ins Haus zurückeilen, Abschied nehmen und „einige notwendige Dinge" (sein Pekulium meinte er natürlich mit den notwendigen Dingen) holen. Mit feinem Lächeln entgegnet ihm der Abt: „Geh nur, liebster Bruder, und mach dir über all diese Dinge keine Sorgen; denn ich werde augenblicklich heimkehren und für dich die Abschiedsbesuche machen; was du brauchst, soll dir auf der Stelle nachgeschickt werden!" Unter Tränen besteigt der Mönch den Wagen. Der Abt säubert hernach seine Zelle; und wenn er auch nur geringen Hausrat vorfindet, Eigenbesitz war es eben doch gewesen.

Sein „Stratagem" wandte der Abt im gleichen Jahr noch zwei Mitbrüdern gegenüber an[3]. An den Herbstquatembertagen sollten fünf Professen zum Empfang der heiligen Weihen nach Regensburg reisen; der Abt streicht aber insgeheim aus der Liste den Namen eines Bruders aus, der dem Pekulium sonderlich ergeben war. Vor der Abfahrt erhalten die Ordinanden in der Abtstube ein Frühstück, während desselben fährt ein viersitziger Wagen vor. Der Abt zieht den von der Liste Gestrichenen in ein längeres Gespräch, indes die anderen vier sich empfehlen und ihre Wagenplätze einnehmen. Nun führt der Abt den listig hingehaltenen Bruder zum Fenster und macht ihn aufmerk-

[1] Mon. 29. [2] Mon. 28. [3] Mon. 30.

sam, daß für ihn kein Platz mehr sei. „Ich merke schon", sagt dieser, „wo das hinaus will, es ist das gleiche Spiel wie neulich." „Gut erfaßt", erwidert der Abt, „vor der Klosterpforte steht schon der Postknecht, der dich und noch einen Mitbruder zum Gymnasialstudium nach Ingolstadt bringen wird." Und augenblicklich wird auch der Leidensgenosse gerufen, der nicht wenig überrascht ist. So sind die Zwei aus ihren Zellen gerissen, die „nach dem Pekulium rochen": Ambos a cellis suis peculium olentibus avellit. Die älteren Mönche heilte er vom Übel des Sonderbesitzes, indem er sie unvermutet auf eine Klosterpfarrei versetzte; der Abzug mußte dann immer so schnell bewerkstelligt werden, daß der Angewiesene nichts mit sich nehmen konnte als Brevier und Wanderstab.

Hoeser mag selbst gefühlt haben, daß die Leser der Chronik seine Art und Weise, dem Übel auf den Leib zu rücken, als allzu kraftvoll, ja vielleicht unfein empfinden würden. Er betont daher, daß er nicht aufs Geratewohl hin gehandelt habe, gedrängt durch die urwüchsige Kraft des Gewaltmenschen — ein solcher ist der körperlich schwache Mann nicht gewesen, sondern eine Persönlichkeit mit scharf umrissenen, sonnenklaren Zielen, die die Proportion von Mittel und Zweck wohl zu finden wußte. In unserem Falle sagte er sich[1]: Das Pekulium treibt man nur mit List aus. Gutgemeinte Mahnungen sind nichts als Öl ins Feuer; daher verdient dieses Übel keine andere Behandlung. Die letztere Bemerkung gibt uns klar zu erkennen, welch hohe Auffassung Hoeser von der klösterlichen Armut hatte.

Eine solche Wertschätzung der Mönchsarmut tritt uns entgegen in einer Kapitelsansprache aus dem Jahre 1622, drei Jahre nach Fertigstellung des Klosterneubaues, mit welcher das Pekulium praktisch abgeschafft worden war. Der Abt betont, daß er niemanden im Verdachte des sträflichen Eigenbesitzes habe; seine Worte sollen also der Befestigung in der bereits erworbenen Tugend dienen. Gleichwohl ist die Unterweisung im ganzen mehr negativ als positiv gehalten. Ausgehend von Begriff und Einteilung des Sonderbesitzes zeigt er, daß dem Mönch nur eine Art eigenen Besitzes zugestanden werden kann, der Tugendbesitz, in dem er nicht nur keiner Beschränkung unterworfen ist, sondern pflichtgemäß nach dem Höchstmaß streben muß. Jede andere Art von Besitz ist beim Ordensmanne Diebstahl, Sakrileg, Apostasie, Götzendienst, ja schlechthin Teufelei. Der Verzicht auf Eigenbesitz dagegen ist der erste Schritt auf dem Wege der Vollkommenheit, wie umgekehrt dem geistlichen Fortschritt nichts größere

[1] Mon. 30, 29. [2] Tract. de capitulis 53 f. in clm 1326.

Hindernisse in den Weg legt als das Hangen am persönlichen Eigentum. Dieses Verlangen nach Geld und Gut ist beim Mönche nichts anderes als Mangel an Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Mißtrauen gegen die Vorgesetzten. Noch in keinem Kloster ist ein Mönch verhungert. Von den Aposteln fand nur jener ein jämmerliches Ende, der seinen eigenen Geldbeutel hatte. Auch möge der Sonderbesitzer bedenken, daß seinetwegen oft die ganze Gemeinde gestraft wird, wie man im Buche Josue von Achan liest, der aus der Beute von Jericho für sich etwas beiseite geschafft hatte. Wie nun das Laster des Eigenbesitzes die Quelle ungezählter Übel ist, so bringt der rückhaltlose Verzicht auf das Pekulium den Mönch rasch vorwärts in der Überwindung des Eigenwillens. Daß das starre Beharren auf dem eigenen Willen zugleich mit der Anhänglichkeit an Eigenbesitz auftritt, zeigt der Abt zum Schluß mit geradezu erschreckender Folgerichtigkeit an einem Beispiel der jüngsten Oberaltaicher Geschichte. Zwar bemerkt Hoeser zu Anfang der Darlegung nicht ohne Humor, es sei nicht von ungefähr gewesen, daß den Unglücklichen die Natur mit einem roten Bart gezeichnet habe: das hindert aber nicht, daß wir alsbald innerlich erbeben, wenn uns die kundige Hand des Menschenkenners den Zusammenhang der Linien in dem düsteren Seelenbilde zeigt, und als roter Faden der auf sträflichen Eigenbesitz eingestellte böse Eigenwille sichtbar wird.

Den Kenner der Mönchsgeschichte kann es nicht befremden, wenn der Abt das Pekulium als die Ursache aller Unordnung in den Klöstern betrachtet. In Oberaltaich hatte es, wie der Abt mit scharfem, mühelos zu den Ursachen und Gründen vordringenden Verstande sehr bald ausfindig machte, eine absonderliche Sumpfblüte getrieben, die Otiositas, den Müßiggang, der nach St. Benedikt der Seele größter Feind ist. Die Gefährlichkeit des Übels war um so größer, als es sich nicht um offenkundigen Müßiggang handelte, sondern um diejenige Form der Arbeitsunlust, die im Gewande des Lichtengels auftritt, um den stets sehr beschäftigten Müßiggang. Der war unbestrittener Herrscher in Oberaltaich und gab sich als Eiferer für die Disziplin aus. Wer wollte ihn verdammen? Er ließ sich ja untertags öfters in der Kirche sehen. Des Nachts aber überhörte er gelegentlich das Mettenglöcklein. Für die Beschwerden des nächtlichen Gebetes entschädigte er sich, indem er den Schlaf am Tage nachholte. Doch sah er sehr darauf, als Freund der Arbeit angesehen zu werden, und legte überall Hand an; aber er tat nur, was, wann, wieviel, wie lange es ihm beliebte. Negligenda tractabat, tractanda negligebat; et agenda omittebat, omittenda agebat.

„Denn auch der Müßiggang hat seine Beschäftigungen, freilich sehr müßige.“ Große Stücke hielt er auf den Gehorsam; aber er gehorchte nur, wenn er wollte, und was er aus Eigenwillen tat, schrieb er dem Gehorsame zu. Paßte ihm eine Arbeit nicht, dann behauptete er, sie vertrage sich nicht mit dem Gehorsam. Den Tag wandelte er zur Nacht und umgekehrt. In der Nacht lief er umher und werkte; am Tage ließ er sich nicht blicken, hielt sich still und ruhte aus. Daß er für Essen und Trinken zu haben war, versteht sich ohne weiteres. Mit Mühe erhob er sich vom Tisch; dann gings ans Trinken, Plaudern, Singen. Von der Art der Gesänge schweigt des Abtes Höflichkeit; doch darf er nie und nimmer vergessen, daß für Begleitung des Gesanges aufs beste gesorgt war. Denn es gab buchstäblich keine Zelle, in die „Otium“ und „Pekulium“ nicht wenigstens ein Instrument hineingeworfen hätten. Und die Musikantengewohnheiten blieben nicht aus; es traf auf alle „das Wahrwort“ zu: Cantores amant humores, adde et rumores et clamores[1]. Selbst aus weiter Ferne mußte man erschrecken „vor dem Ruderknechtsgeschrei und dem Wolfsgeheul, dazwischen hinein es wie Hundegekläff tönte.“ Für die Nacht hatte sich der Müßiggang ein eigenes Offizium zurechtgelegt, die „Pumpermetten“; er rannte die Stiegen herauf und hinab und lärmte in den Zellen: in der einen geigte er, in der andern becherte, in der dritten spielte er, plärrte in der vierten, er sang in der fünften und in der sechsten — sit venia verbo! — ächzte er, als hätte er die Seekrankheit.

Am Schluß der zwar nicht farbenfrohen, aber farbensatten Schilderung bemerkt der Abt, er habe nur einen Teil der eingerissenen Unordnung geboten und auch den nur mit Widerwillen, manches habe er mit Absicht verschwiegen, in beiden Fällen jedoch sei klug gehandelt. So schlimm der Müßiggang im Kloster regierte, dem Abte bangte nicht vor diesem Feinde. Mit einer kraftvollen Handbewegung wies er ihn für alle Zeit aus dem Hause, und er ist auch bis zur Aufhebung des Klosters nicht mehr wiedergekehrt. Abt Vitus erließ eine Tagesordnung und wachte über deren Einhaltung: das war alles, was er tat, genügte aber auch allerwegen. Für die in Klöstern einreißende Unordnung macht er überhaupt nicht die Mönche verantwortlich, sondern die Obern, die entweder nicht den Mut haben, ihren Untergebenen eine Tagesordnung vorzuschreiben, oder aber zu bequem sind, über deren Beschäftigungen zu wachen.

Die von Hoeser neu geschaffene Gebets- und Arbeitsverteilung ist

[1] Mon. 47.

durchaus maßvoll. Um 5 Uhr erhob man sich, eine Viertelstunde später war Morgengebet, darauf folgten Betrachtung und Privatgebet; um $5^3/_4$ Uhr begann die Prim, mit ihr zugleich die erste heilige Messe, an die Prim schloß sich ein Vortrag im Kapitelsaale an, worauf die Priester ihre heilige Messe feierten. Um $8^1/_2$ Uhr betete man die Terz, sang das Hochamt und schloß mit der Sext. Um 10 Uhr war das Mittagessen, hernach wurde die Non gesungen und es begann nun die Erholungszeit. Von $12^1/_2$—2 Uhr hatte sich jeder Mönch der Handarbeit oder dem Studium bezw. der geistlichen Lesung zu widmen, um 2 Uhr war allgemein geistliche Lesung, um $2^1/_2$ Vesper, hernach wieder Studium. Der Abendtisch fand um $4^1/_2$ Uhr statt, die sich anschließende Rekreation (bezw. Spaziergang) währte bis um $6^1/_2$ Uhr, dann schloß man das Tagewerk mit Kollationslesung, Komplet und Abendgebet.

Die mitgeteilte Tagesordnung erließ der Abt in seinem zweiten Regierungsjahre (1615). Verhältnismäßig spät dachte er daran, auch für die in den Klosterpfarreien weilenden Brüder eine Gebets- und Arbeitsverteilung zu schaffen (1629). Der Grund mag gewesen sein, daß er zuerst sich einen Einblick in die Verhältnisse außerhalb des Klosters verschaffen mußte. Vom grünen Tische aus regieren war nicht Hoesers Sache; daher forderte er die Klosterpfarrer auf, in Berücksichtigung der auf ihren Pfarreien zu erledigenden Arbeiten eine in normalen Zeiten durchführbare Tagesordnung abzufassen und eine Zeit lang auszuproben. Im Winterkapitel am 13. November 1629 wurde der Entwurf vorgelegt und genehmigt[1]. Im wesentlichen schloß er sich an die im Kloster eingeführte Tagesordnung an, nur daß für die exponierten Konventualen im allgemeinen der mitternächtliche Chor wegfiel. Die Einhaltung der getroffenen Anordnung machte der Abt den Brüdern dadurch leicht, daß er mit dem guten Beispiele voranging und sich in seinem ganzen Verhalten als Mann der Ordnung zeigte. Es ist geradezu rührend, mit welcher Umsicht und Sorgfalt er in jedem einzelnen Falle, der ein Abgehen von der täglichen Ordnung erforderlich macht, bis ins kleinste Detail seine Anordnungen trifft, damit jede Störung vermieden wird. Von dem Werte eines solchen Verfahrens ist er so sehr überzeugt, daß er die gegebenen Weisungen sogar in seine Klostergeschichte aufnimmt; beispielsweise gibt er beim Jahre 1616 ganz genau die Ordnung an, die im Kloster gelegentlich des ersten heiligen Meßopfers dreier Mönche eingehalten werden mußte[2]. Wenn man sich nun vor Augen hält, daß derselbe Mann, der sich um die kleinsten Dinge kümmert, in großzügiger Weise

[1] Tract. de capit. 121 f. [2] Mon. 67.

Kirche und Kloster von Grund auf neugebaut hat, kann man nicht umhin, ihn als das Ideal eines Abtes zu bezeichnen.

Nachdem Hoeser nun einmal in den wichtigsten Punkten des monastischen Lebens die Ordnung wiederhergestellt hatte, säumte er, da er halbe Arbeit haßte, keinen Augenblick mehr, die Unordnung auch dort abzuschaffen, wo sie das Auge des Geistesmannes am wehetuendsten verletzt, im „Refektorium", im Speisesaal. Die Klosterdisziplin läßt sich am sichersten beurteilen aus dem Verhalten der Mönche an der gemeinsamen Tafel; darum sagt der Abt: „Die im Oratorium durchgeführte Reform fand ihre Ergänzung im Refektorium"[1]. Die einzige Ursache davon, daß man auch dort vom benediktinischen Ideal nicht unerheblich abgerückt war, findet Hoeser in der Gewohnheit, die Speisen für einen ganzen Tisch in einer Schüssel aufzutragen. Sie führte zu häufigen Übertretungen des Schweigegebotes und zu Sitten, die der Würde des Mönchtums ganz und gar nicht entsprechen, wie z. B. zum gegenseitigen Zutrinken. Bittere Worte hat der Abt für die Oberen, die jene Art des Auftragens aus Sparsamkeitsrücksichten eingeführt haben. „Wenn diese Vorgesetzten ihre überflüssige Dienerschaft fortschickten, die Schmarotzer fernhielten, den unangebrachten Luxus vermieden, dann hätten sie auch keine Mühe, für Speise und Trank der Mönche zu sorgen, denen doch in erster Linie die Einkünfte des Hauses zuzuwenden seien." Auch Hoeser hat schon die bis jetzt ausnahmslose Tatsache festgestellt, daß die wirtschaftliche Blüte der Klöster immer in Zeiten fällt, in denen das monastische Leben ernsteste Pflege findet. Wenige Worte kennzeichnen seinen Eifer für die Klosterdisziplin besser als die schlichten, aber herzlich frommen, mit denen er die Reform im Refektorium ankündet: „Im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit haben wir am ersten Adventsonntag (1615) begonnen, in monastischer Art die Mahlzeit einzunehmen." Die Mensch und Tier gemeinsame Handlung will er auf jede mögliche Art in eine höhere Sphäre erhoben sehen; darum verordnet er auch, daß alle Mönche bei Tisch in der Flokke (Kukulle) erscheinen d. h. im Festgewand, und wohl aus diesem Grunde stattete der Abt nach Abschaffung des Pekuliums jeden seiner Mitbrüder mit zwei solchen Gewändern aus.

Mit der neuen Tischordnung führte der Abt auch das Ordensfasten wieder ein (1616)[2]. Dasselbe wurde bis zur Stunde von niemandem im Kloster beobachtet, ja der Abt behauptet geradezu, die Bedeutung der Worte Abstinenz und Jejunium seien den Brüdern unbekannt gewesen, weil man sie nie darüber belehrt habe. Die Fasttage wur-

[1] Mon. 51. [2] Mon. 68.

den an der Türe des Refektoriums angeschlagen, damit die Kenntnis derselben aufgefrischt werde und die heilsame Übung selbst sich wieder einbürgere; mit welchem Erfolge, verrät uns der Abt nicht. Es scheint, daß es in diesem Punkte nicht ohne Kämpfe abging. Im Winterkapitel am 15. November 1623 trug der vor einem Monat neuerwählte Prior P. Friederich Wirtzburger dem Abte sechs Wünsche des Konventes vor, deren vierter lautete: „Daß die Mängel im Maße der Speisen zu bessern seien", der fünfte aber: „daß an allen Fasttagen feinere und mehr Speisen als sonst gewährt werden sollten; das Maß des Getränkes müsse verdoppelt werden, wobei unter Getränke Wein zu verstehen sei; denn Bier erhielten alle täglich, soviel sie wollten und verlangten." Die Antwort des Abtes konnte nur eine schroffe Absage sein[1]; mit Entrüstung weist er die Brüder darauf hin, daß sie an gewöhnlichen Tagen vier bis fünf Portionen Fleisch zu Mittag bekämen, am Abend aber meistens drei, an Fasttagen zur Hauptmahlzeit fünf Gerichte, am Abend Bier und Brot, die manchmal auch durch Zukost ergänzt würden. Der Sinn fürs Fasten dürfte daher damals nicht sonderlich stark gewesen sein. Obwohl die Unzufriedenen vom Abte mit der hübschen Titulatur »Ventricolae«, Bauchpfleger, ausgezeichnet worden waren, veranlaßten sie doch den Prior, nach einigen Tagen mit der gleichen Bitte noch einmal vorstellig zu werden. Der Abt sprach sein Befremden darüber aus, daß gerade der Prior sich um die Angelegenheit so bekümmere; der aber redete sich darauf hinaus, daß der Konvent ihn geschickt habe. „Gut", meinte der Abt, „so werde ich dir als dem Vertreter des Konvents antworten, und du kannst dann ihm meine Worte mitteilen. Entweder bist du mit dem bisherigen reichlichen Maß der Speisen zufrieden, oder man wird dich auf das kärgliche beschränken, auf das du Profeß gemacht hast. Lies nur Kapitel 39 und 40 der heiligen Regel. Mit dem Konvente streite ich mich nicht ab. Damit du aber den gebührenden Lohn für deine Mühe bekommst, wirst du am nächsten Samstag dein einmonatliches Priorat niederlegen und soviele Tage während der Mahlzeit am Boden sitzen, als du Auftraggeber hattest." Und der Erfolg des Vorgehens, das so ganz der klugen Rücksichtnahme zu entbehren scheint? Der Abt kannte seine Leute und wußte, wieweit er in Anwendung abgekürzter Kraftkuren gehen durfte. Der Prior nahm die Strafe demütig an, büßte mit einer sechstägigen „Sitzung" seine Unklugheit, und im Hause kehrte wieder volle Ruhe ein, nachdem eine

[1] Von Ostern 1625 an enthielt sich der Abt vollständig des Fleischgenusses, zum großen Mißbehagen einiger Mönche (Mon. 289).

Rebellion schon so nahe gewesen war. Wie auf den übrigen Gebieten der Reform, so trug der Abt auch hier den unbestrittenen Sieg davon.

Hoeser täuschte sich aber nicht darüber hinweg, daß eine bloß negative Arbeit in Form von Abschaffung eingerissener Mißstände nur halbe Arbeit von kurzer Dauerhaftigkeit sei. Er mußte positiv tätig sein, um die Wiederkehr der alten Übel zu verhindern, und dazu schien ihm kein Mittel geeigneter als die Neubelebung der Studien. Wissenschaftliche Interessen hatte bei Hoesers Regierungsantritt nur einer seiner Mitbrüder, der gediegene, leider immer noch wenig beachtete Klosterhistoriker Joh. Pluembl (1564—1626). Der wissenschaftliche Ruf Oberaltaichs sollte nun wieder aufleben. Leider hat uns die blindvernichtende Hand der Zeit gerade jene drei Blätter der Hoeser'schen Annalen geraubt, auf denen der Abt seine ersten grundlegenden Maßnahmen zur Förderung der literarischen Studien niedergeschrieben hat. Wir können nur noch feststellen, daß er von 1614—1622 acht Mitbrüder teils am Gymnasium in Regensburg, teils an der Hochschule in Ingolstadt studieren ließ, mit einem Kostenaufwand von 2930 fl.

Ins rechte Geleise scheint das Studium zu Oberaltaich erst gekommen zu sein mit dem Jahre 1621. Zum erstenmale hält das Kloster einen philosophischen Lehrkurs ab unter Leitung des Priors P. Matthäus Winderl. Eröffnet wurde das neue Studium durch ein feierliches Heiliggeistamt am Marienaltar (8. Jan. 1621). Die Teilnehmer, acht Priester, drei Kleriker, zwei Novizen, erhielten genau bestimmte Chordispensen[1]. Innerhalb eines Semesters gelang es, aus den „Syrten der salebrosen Logik" herauszukommen. Zum Dank dafür veranstalteten die Kandidaten eine Wallfahrt auf den nahegelegenen Bogenberg. Die Dauer des Kurses war auf zwei Jahre angesetzt, im Gegensatz zur Ingolstädter Studienordnung, die in „nicht ganz humaner Weise" drei Jahre vorschrieb; das eingesparte Jahr ermöglichte eine neben anderen Studien einhergehende Wiederholung des Lehrstoffes. Im ersten Jahre werden zehn Disputationen gezählt. Einen Einblick in den Studienbetrieb gewährt eine Aufzeichnung aus dem Jahre 1625[2]. Da disputierte die erlesene Philosophenschar vor versammeltem Konvente über den Blitz. Gewitter waren nämlich in jenen Jahren nach Hoesers Bericht von erschreckender Häufigkeit und Furchtbarkeit. Man erwog die Probleme: Was ist der Blitz? Aus welcher Materie besteht er? Warum ist er von so gewaltigem Donnern begleitet? Fahren alle Blitze zur Erde nieder? Welcher Unterschied besteht zwischen Blitz und Wetterleuchten? Wie viele Arten von Blitz gibt es? Gibt es

[1] Mon. 174 f. [2] Mon. 285.

irgendwelche Blitzsicherheit? Warum trifft er gerade die hohen Türme? Wie kommt es, daß er das Schwert in der Scheide schmelzt, ohne diese selbst zu beschädigen? Wie kann er einen Menschen töten, ohne eine Spur am Leibe zu hinterlassen? Wie kommt es, daß der Wein sich noch einige Tage im Fasse hält, obwohl der Blitz die Bohlen gelockert hat? Wie kann er den Wein aus dem Fasse verschwinden machen, ohne das Faß zu versehren? Warum wenden die vom Blitz Getroffenen regelmäßig ihr Gesicht nach der Richtung, aus der er gekommen ist? Warum haben die in wachem Zustand Getroffenen die Augen geschlossen, dagegen die im Schlaf Getöteten sie offen? Warum läutet man die Glocken gegen Blitzgefahr? Können alle Fragen über den Blitz durch die Philosophie gelöst werden? — Die letzte Frage mag von dem beherzten, allem Aberglauben abholden Abte selber gestellt worden sein. Der bayrische Altertumsforscher Mussinan behauptet geradezu, die Idee des Blitzableiters stamme von Hoeser; den Beweis ist er uns leider schuldig geblieben.

Der erste Lehrgang aus der Philosophie endete am 20. September 1622 und ward mit einem feierlichen Dankgottesdienst geschlossen. Mit der Einrichtung des philosophischen Hausstudiums mag der Abt auch einen materiellen Zweck verfolgt haben: er mußte sparen, um den 1621 begonnenen Neubau des Münsters weiterführen zu können. Doch ist bei ihm das religiöse Motiv mindestens ebenso stark gewesen wie das irdische, das letzten Endes doch auch dem Ewigen dienen sollte. Denn seinen Bericht über die Neueinführung des philosophischen Studiums beschließt er mit einem tief empfundenen Gebet zu Maria, zu St. Benedikt und allen Heiligen, daß sie das zu Gottes Ehre, zum eigenen Seelenheil und zur Erhöhung des ganzen Ordens begonnene Werk segnen möchten.

Nach Abschluß des ersten philosophischen Kurses, dem im nächsten Jahre schon ein zweiter folgte, wagte man sich 1623 auch an die Theologie heran. Fr. Friedrich Wirtzburger dozierte vor zehn Hörern, die der Abt bestimmt hatte, Moraltheologie. Geplant waren anfänglich drei Stunden wöchentlich, die aber nach einer Notiz vom Jahre 1627[1] sehr bald auf zwei beschränkt worden sein müssen. Um den Kurs endlich zum Abschluß zu bringen, las der Magister im Jahre 1627 sechs Monate hindurch täglich. Zur Schlußdisputation erschienen auch zwei Prämonstratenser aus Windberg, der Dekan von Altenbuch und zwei Pfarrer aus der Umgebung, die den theologischen und philosophischen Doktorgrad besaßen. Weitere Aufzeichnungen über das

[1] Monom. 331.

Studium zu Oberaltaich haben sich vorläufig nicht gefunden. Jedenfalls haben die von Hoeser gegebenen wissenschaftlichen Anregungen lange nachgewirkt; das gelehrte Studium der Oberaltaicher Benediktiner war selbst dem Volke bekannt.

Auch auf den übrigen Gebieten der Reform hat Hoeser dauernde Erfolge zu verzeichnen. Die Disziplin ist in Oberaltaich eine gute geblieben bis zur Aufhebung des Stiftes 1803; selbst als die Aufklärung ihr Unwesen entfaltete — und bei den Gelehrten Oberaltaichs, die eine geradezu fabelhafte schriftstellerische Tätigkeit entfalteten, fand sie leicht Eingang — blieb doch die klösterliche Observanz unangetastet.

Die Erinnerung an Abt Vitus Hoesers Reformtätigkeit hält das prächtige Marmordenkmal in dem Oberaltaicher Münster fest, das ihm sein Nachfolger Hieronymus Gaezin errichten ließ, wobei zu beachten ist, daß er und die Mönche gerne darbten, um ihrem geliebten Vater trotz der Verarmung des Klosters (infolge der schwedischen Plünderungen) ein würdiges Gedenken zu schaffen. Die in glänzendem Latein abgefaßte Inschrift preist Hoeser als Lehrer des Lebens und als Förderer der Klosterzucht: Provector monasticae Disciplinae.

Vom Blütenbaum der heiligen Messe.

Peter von Flüe, Bruder Klausen Bruder, und Hans Bergmann der Alte gingen auf eine Zeit zu St. Niklausen Kapell auf Bänken, um Messe zu hören. Da sah Peter von Flüe unter dem Ampt der Meß einen Baum wachsen mit schöner Bluft und danach etlich Bluft abreißen (herniederfallen) auf die Menschen und auf etlichen verdorren, auf den andern aber nit. Als sie nun in Heimkehr zu Bruder Klausen in den Ranft kommen und Bruder Klaus seinen Bruder Peter gefragt, was er desselbigen Morgens gesehen, der Bruder auch ihme dasselbig eröffnet, sagte Bruder Klaus ihnen die Auslegung, daß nämlich die Menschen, auf welchen das Bluft unverdorrt blieben, die wären, so mit Andacht, Reu und Leid hätten Meß gehört, deswegen auch von Gott einer guten Belohnung gewärtig; die andern aber zum Widerspiel, so ohne Andacht, Reu und Leid gewesen, kleiner Belohnung sich von Gott zu getrösten hätten.

Zeugnis aus dem Kanonisationsprozeß von 1591: bei Durrer, Bruder Klaus S. 925. „Diese sinnige Legende wurde 1704 bildlich am Chorbogen der Kapelle S. Niklausen dargestellt" ebd. Anmerkung 18.

Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes Katholischer Akademiker in Ulm.

(10.—16. August 1923)

Von P. Alois Mager (Beuron).

Die Herbsttagung des vergangenen Jahres in Heidelberg bedeutete einen Höhepunkt der Bewegung, die unter dem Namen des „Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung" unmittelbar nach dem Weltkrieg in Deutschland entstand. Das Organisieren liegt uns Deutschen im Blut. Gerade deshalb entartet es bei uns leicht zur Sucht und verflacht sich ins Gewohnheitsmäßige. Unvermerkt schlägt das Organisieren in sein Gegenteil, ins Mechanisieren um. Organisieren ist das Sich-auswirken eines Gestaltungsdranges, der nur dem Lebenden innewohnt. Mechanisieren ist das äußerliche Meistern von trägem, totem Stoff. Das Organische wächst, das Mechanische wird gemacht. Das Organische lebt, das Mechanische bleibt ewig tot.

Wir leben in einer Zeit der „Bewegungen". Sie alle streben als Zweck an, ein wirkliches oder wenigstens vermeintliches Lebensbedürfnis der bürgerlichen oder kirchlichen Gemeinschaft zu befriedigen. Ob eine Bewegung ihr Ziel verwirklichen kann, hängt davon ab, ob sie organisch oder mechanisch ist. Es war nicht von vornherein klar, welcher Art die Bewegung katholischer Akademiker zur Pflege katholischer Weltanschauung angehörte. Zweifel waren nicht unbegründet.

Die Bedeutung der Heidelberger Herbsttagung (1922) lag nicht etwa in ihrem glänzenden Verlauf oder in ihren äußeren Erfolgen. Auch das Mechanische kann ähnliche Wirkungen erzielen. Sie lag vielmehr in der Tatsache, daß sie unwiderleglich den organischen Charakter der ganzen Bewegung offenbarte. Die Heidelberger Tagung war nämlich nicht gemacht, sondern von innen heraus geworden. Sie wuchs über alle Voraussicht und allen Veranstaltungsmechanismus hinaus. Auch die höchst gespannten Erwartungen waren übertroffen. Nicht bloß die Daseinsberechtigung, sondern die Daseinsnotwendigkeit der Bewegung war ad oculos erwiesen. Der Verband katholischer Akademiker zur Pflege katholischer Weltanschauung ist eine Macht im katholischen Leben der Gegenwart, die eine neue, bessere Zukunft verbürgt.

Stand nun die organische Natur der Bewegung auch außerhalb jedes ernsten Zweifels, so drängte sich doch die Frage auf, ob die folgenden Tagungen sich auf der Höhe der Heidelberger Tagung halten

könnten. Dessen war man sich bewußt, daß Steigerung des geistigen Niveaus so gut wie ausgeschlossen war. Hier war der mögliche Höhepunkt bereits erreicht. Mit Spannung durfte man der diesjährigen Herbsttagung entgegensehen. Die immer schärfere Zuspitzung unserer politischen und wirtschaftlichen Lage, die Unterbindung des Verkehrs mit Rhein und Ruhr, von wo die Akademiker-Bewegung ihren Ursprung nahm und auch heute noch die entscheidenden Antriebe empfängt, ließen überhaupt das Zustandekommen fraglich erscheinen. Wenn sie trotz alledem zustandekam, so verdanken wir es nur der persönlichen Initiative, dem kühnen Zugreifen, der großzügigen Tatkraft des Generalsekretärs des Akademiker-Verbandes, des Herrn Dr. Münch. Es muß einmal öffentlich in aller Form ausgesprochen werden, daß ohne die selbstlose Hingabe, unermüdliche Energie und die einzigartige Begabung von Dr. Münch, seelische Unwägbarkeiten, noch schlummernde, aber bereits wirksame Kräfte, innere und äußere Zukunftsmöglichkeiten mit feinster Psychologie herauszufühlen und nach einheitlichen, großen Gesichtspunkten zu gestalten, die Akademiker-Bewegung nicht das geworden wäre, was sie heute ist. Es wäre ein Verhängnis der guten Sache, wenn Dr. Münch in der Ungunst der Zeitverhältnisse sich eines Tages veranlaßt sehen sollte, die nach allen Richtungen hin ungesicherte Stellung eines Generalsekretärs des Verbandes mit einer Lebensstellung zu vertauschen, die ihn der dringlichsten Existenzsorge für die Zukunft enthebt. Die Selbsterhaltungspflicht des Verbandes müßte Mittel und Wege suchen und finden lassen, eine so selten ad hoc begabte Kraft der hohen Aufgabe dauernd zu sichern.

Als Ort für die diesjährige Tagung war Essen in Aussicht genommen gewesen. Der feindliche Einbruch in das Ruhrgebiet machte die Ausführung unmöglich. Nur die rasche und sichere Entschlußfähigkeit Dr. Münchs hob über diese Schwierigkeiten hinweg. Er schlug die alte schwäbische Münsterstadt Ulm als Ort der Tagung vor. Es war ein kühner Griff, der aus naheliegenden Gründen, zumal an Ort und Stelle selber, überraschend wirken mußte. Die Bedenken der langsameren, bedächtigeren Schwabenart überwand tatenfroh rheinischer Optimismus. Nachdem die Entscheidung einmal gefallen war, begann die Ortsgruppe Ulm mit großem Eifer und viel Umsicht die Vorbereitungen, die zu einem vollen Erfolg führen sollten. Dr. Münch, die Seele der Veranstaltung, trat während der Tagung voll Bescheidenheit ganz in den Hintergrund und gab sich wie irgend ein anderer einfacher Teilnehmer. Wir finden die Wahl von Ulm als Tagungs-

ortes charakteristisch insofern, als die Akademiker-Bewegung aus Grundsatz sich nicht kastenmäßig abschließen, sondern mit ihren Gedanken alle Gesellschaftsschichten durchdringen will. Wer noch nicht überzeugt gewesen wäre, daß alle Absonderungsbestrebungen dem Wesen des Verbandes widersprechen, den hätten die ernsten, eindrucksvollen Worte des hochwürdigsten Diözesanbischofes, Exzellenz von Keppler, in der Predigt des Eröffnungsgottesdienstes und in der Ansprache der ersten öffentlichen Versammlung zur Besinnung bringen müssen. In seiner runden, inhaltvollen, sprichwortförmigen Redeweise brandmarkte er es als „Gemeinheit, vom gemeinen Volk zu sprechen".

Die fein abgestimmte, geistig hochstehende Umgebung, wie sie die alte Musenstadt am unteren Neckar für die Akademiker-Tagung bot, vermochte die ehemalige Garnisonstadt und heutige Geschäftsstadt Ulm nicht zu geben. Wohl ragt auch heute noch das einzigartige Münster in seiner geruhsamen Majestät als Denkmal katholischen Denkens, Fühlens und Lebens aus der bürgerlichen Stadt empor. Der Geist der Reformation aber weht uns sonst von allen Seiten an. Will die Akademiker-Bewegung welt- und gesellschafterneuernd wirken, dann darf sie einer Auseinandersetzung mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht aus dem Wege gehen. Sie darf sich nicht vornehm in Musenhaine zurückziehen, um ein selbstgenügsames Sonderdasein zu führen. Ulm war in dieser Richtung eine neue Offenbarung organischer Lebenskraft, die der Akademiker-Bewegung innewohnt.

Lag die Bedeutung der Heidelberger Tagung mehr in ihrem Zustandekommen schlechthin, so trat das Charakteristische der Ulmer Tagung mehr im Sinn und in der Einheitlichkeit ihrer Darbietungen hervor. Reihte sich in Heidelberg der Inhalt der einzelnen Vorträge und Gemeinschaften lose aneinander, so waren sie in Ulm durchweg von einem einheitlichen Gedanken beherrscht. Es war die phänomenologische Richtung im engeren und weiteren Sinn, die seit einigen Jahren bereits das katholische Geistesleben zu erobern begann. In ihr sah die katholische Weltanschauung einen willkommenen Bundesgenossen im Kampf gegen Subjektivismus und Individualismus, die einst in der Reformation zur Glaubensspaltung führten und immer in einem inneren Wesensgegensatz zum katholischen Leben blieben. Die Phänomenologie schöpft aus denselben Quellen wie die philosophia perennis der katholischen Überlieferung: aus Aristoteles. Es ist nicht unsere Absicht, die einzelnen Themata der Vorträge und Gemeinschaften hier aufzuführen. Sie wurden in den „Mitteilungen" des Verbandes und in einem besonderen Skizzenheft zur Herbsttagung

veröffentlicht. Uns ist es nur darum zu tun, das Typische der Tagung hervorzuheben.

Die Festrede des Abtes Dr. Ildefons Herwegen bildete nach Inhalt und Form den würdigen Auftakt zur ganzen Tagung. Die machtvolle, harmonisch abgeschlossene Persönlichkeit des hochwürdigsten Redners hauchte seinen Worten eine unvergleichliche Wirkung ein. Die feinsinnigen, formvollendeten Ausführungen fanden die Seele des katholischen Wesens im Mysterium als der heiligen Handlung, die Gott und Mensch mit einander verbindet. Gemeint ist die objektiv vollzogene Kulthandlung im Gegensatz zur seelischen Innerlichkeit, die objektive Gnade gegenüber der subjektiven Aneignung des göttlichen Lebens. Schon hier zeigte sich in scharfen Umrissen das Charakteristische der geistigen Einstellung der heurigen Tagung: Gleichsetzung katholischen Wesens mit Objektivismus im ausgesprochenen Gegensatz zu Subjektivismus, mit Gegenständlichkeit im bewußten Gegensatz zu Innerlichkeit. In diesen Gedankengängen bewegten sich die am meisten typischen Vorträge: Das Gottesgeheimnis der Welt von Przywara; Die liturgische Bildung von Guardini; Die katholische Geistesarbeit in der Kulturkrisis unserer Tage von Frau Ministerialrat Schlüter-Hermkes. Es waren alles Glanzleistungen. Przywara zeichnete sich durch klare Anordnung, logisch scharfe Sichtung und rednerisch vollendeten Aufbau seiner Gedanken aus. An Feinheit psychologischer Analyse blieb Guardini unübertroffen. Die Vorträge von Schlüter-Hermkes atmeten ein ungemein starkes und sicheres Lebensgefühl. Sie sprachen vieles mit einer wohltuenden Selbstverständlichkeit aus, was sonst vielleicht aus lauter ängstlicher Rücksichtnahme noch lange ungesagt geblieben wäre. Gerade diese Vorträge bewiesen mit Evidenz, wie die akademisch gebildete Frau zur Gesundung und inneren Erneuerung unserer Geisteskultur aus ihrer Wesenseigenart Elemente beisteuert, die wir zu unserem Unheil solange verkannten und unterdrückten, die wir aber heute nicht mehr länger entbehren können. Die katholische Weltanschauung, die all diesen Vorträgen zugrunde lag, ist charakterisiert einmal durch das Verneinen gewisser moderner Bestrebungen und Bewegungen, insbesondere aber durch das Bejahen gewisser anderer Bestrebungen, die als schroffe Gegenbewegungen gegen die ersteren entstanden. Sie ist im Grunde genommen nur durch Negation bestimmt. Wäre die katholische Weltanschauung, die der Verband katholischer Akademiker pflegen will, wesentlich nur das, als was sie sich hier offenbarte, dann wäre sie eine kurzlebige, vorübergehende Erscheinung wie so viele andere moderne Bewegungen. Da-

mit aber hätte der Verband sein eigenes Todesurteil bereits unterschrieben. Gewiß enthält jede Verneinung in sich die Bejahung des Gegensatzes von dem, was verneint wird. Die Bejahung, die den Wesenskern katholischer Weltanschauung bildet, muß anderer Art sein. Sie bedeutet die Bejahung einer inneren Seins- und Wesensfülle, die wesenhaft alles in sich schließt, was andere Bewegungen außer ihr an positivem Gehalt in sich tragen. Eine katholische Weltanschauung wird in dem Grad unkatholisch, als sie auswärtige Anleihen macht, wenigstens bei Bewegungen, die ihr Dasein nur der Verneinung anderer Bewegungen verdanken. Wenn eine Lehre eine andere, die unkatholisch ist, verneint, so wird sie dadurch noch lange nicht katholisch. Der Kult, der katholischerseits vielfach mit der Phänomenologie und mit Büchern wie „Die Welt des Mittelalters und Wir" von Paul Ludwig Landsberg getrieben wird und auf der Ulmer Tagung ein so lebhaftes Echo fand, birgt in sich eine ernste Gefahr für katholische Weltanschauung. Vor dieser Gefahr kann heute nicht nachdrücklich genug gewarnt werden. Alle rückläufig gerichteten Bewegungen erschöpfen sich selber. Phänomenologie und „Rückkehr zum Mittelalter", wie sie heute verkündet werden, sind rückläufige Bewegungen. Sie sind herausgeboren aus dem Unvermögen des Subjektivismus und Individualismus, das menschliche Denken und Leben zu befriedigen. Subjektivismus und Individualismus der Renaissance und Neuzeit waren selber hervorgegangen aus der Negation einer gewissen Objekts- und Gemeinschaftsauffassung. Da aber diese nicht schlechthin die Objekts- und Gemeinschaftsauffassung zu sein braucht, so schließt ihre Negation ihrem Wesen nach ebensowenig Objekt und Gemeinschaft als solche aus. Was verneint wurde, war die Objekts- und Gemeinschaftsauffassung der heidnischen, unerlösten Menschheit. Wenn auch der Subjektivismus zur Leugnung der Gemeinschaft führte, so sind wir deshalb keineswegs der Pflicht entbunden, einmal grundsätzlich zu prüfen, ob die antike Objekts- und Gemeinschaftsauffassung nicht auch der Erlösung durch das Christentum bedarf. Das wäre eine der ersten und dringlichsten Anfgaben, die eine katholische Weltanschauung in der Gegenwart zu lösen hätte. Eine Auffassung, die aus dem Bereich des Objektiven das sogenannte Subjekt aussondert und zwischen Objekt und Subjekt einen Gegensatz aufrichtet, wo die beiden Glieder gegenseitig sich ausschließen, ist einseitig und insofern irrtümlich. Dieser Art aber war die antike Objektsauffassung. Wir wissen aber durch die Offenbarung, daß das Objektivste in der gegenständlichen Welt, weil die größte Seinsfülle in sich bergend, die geistige Menschenseele,

also das Subjekt ist. Wir wissen auch, daß die gegenständliche Außenwelt mit allen Sonnensystemen zusammen genommen niemals an den Wert auch nur einer einzigen Menschenseele heranreicht. Wir wissen ferner, daß die gegenständliche Außenwelt der Menschen wegen geschaffen. Diese Tatsache besagt nicht etwa bloß eine moralische, sondern eine ontologische Beziehung, mit andern Worten: Die Außenwelt wird sinnvoll nur in ihrem Bezogensein auf die geistigen Menschenseelen — losgelöst von dieser Beziehung wird sie sinnlos. Es darf nur mit großem Vorbehalt von einer subjektunabhängigen Außenwelt gesprochen werden. Wenn Erkennen Sinnesfassen ist, dann kann die erkannte Außenwelt niemals die vom Subjekt beziehungsunabhängige sein. Sie wird immer als subjektbezogen erfaßt. Die Subjektbezogenheit ist ein ontologischer Catbestand. Obwohl die ontologische Subjektbezogenheit immer nur im Akt des Erkennens verwirklicht wird und ist, so schaffen doch nicht wir diese Beziehung. Sie stammt von demjenigen, von dem Subjekt und Objekt in der Eigenart ihres Seins absolut abhängig sind: vom allmächtigen Schöpfer. Die außerordentliche Bedeutung der neueren Philosophie, wie sie in Descartes zum ersten Mal sich deutlich unterscheidbar äußerte und in Kant einen gewissen Höhepunkt erreichte, liegt darin, daß sie — in diesem Punkt der Absicht des Christentums entsprechend — den einseitigen und zu engen Objektbezirk sprengte und den Weg zur höchsten Objektivität, zu der des Subjektes bahnte. Der Irrtum und das Christentumwidrige zeigte sich in einer neuen Einseitigkeit, mit der das Objektive im bisherigen Sinn in das Subjektive aufgelöst wurde. Nur die katholische Weltanschauung, nicht als eine geschichtliche Größe, sondern als lebendige Wirklichkeit ist imstande, den goldenen Mittelweg anzulegen. Die Richtung ist uns klar vorgezeichnet. Wer glaubte, katholisch zu sein, weil er Kant verneint, befindet sich ebenso im Irrtum wie einer, der meinte, katholisch bleiben zu können, wenn er Kant bejahte. Katholische Weltanschauung ist weder Kantverneinung noch Kantbejahung. Sie verneint an Kant, was ihrem Wesen widerspricht, nämlich die ausschließliche Beschränkung des Objektiven auf das Subjektive. Sie bejaht an Kant, was in der Richtung ihrer Sendung liegt, nämlich das organische Einbeziehen des objektiv Wertvollsten, des Subjektes in die Objektivität. Eine katholische Weltanschauung, die Renaissance und Neuzeit aus ihrem Lebensbezirk bannte und ins Mittelalter oder gar in das heidnische Altertum flüchtete, hörte deshalb auf, katholisch zu sein, weil das Katholische immer lebendige Gegenwart ist. Phänomenologie ist Kantverneinung und Rückkehr

zur antiken Objektauffassung. Darum ist das Bündnis zwischen Phänomenologie und katholischer Weltanschauung ein Widerspruch.

Was wir von der antiken Objektsauffassung sagten, gilt mutatis mutandis von der Gemeinschaftsauffassung des Altertums. Eine Gemeinschaftsbindung, die den Einzelmenschen nicht zur allseitigen, vollkommenen Entfaltung der Persönlichkeit und Freiheit führt, ist zu eng und in diesem Grad zweckwidrig. Es ist hier nicht der Ort, das Wesen der Gemeinschaft zu erörtern. Wir geben zu, daß es der antiken Gemeinschaft vorbildlich gelang, die Einzelmenschen vor Vergewaltigung und Vernichtung durch andere zu schützen. Das Leben aber ist der Güter Höchstes nicht. Nicht das leibliche Dasein, sondern die positive Vollendung des geistigen Menschen ist Lebenszweck des Einzelmenschen. Und Zweck der Gemeinschaft ist es, dem Einzelmenschen die Verwirklichung seines Lebenszweckes in der vollkommensten Weise zu ermöglichen. Denn darin besteht die Vollendung der Gemeinschaft, daß die Einzelmenschen, die sie bilden, möglichst vollendet sind. Die Vollendung des Einzelmenschen aber liegt, wie gesagt, auf geistigem Gebiet. Die antike Gemeinschaft war in sich unvermögend sie zu vermitteln schon aus dem Grund, weil sie auf der Gemeinsamkeit der leiblichen Abstammung beruhte und später durch eine Art Fiktion auf die Gemeinsamkeit desselben Bürgerrechtes sich stützte. Dieser enge Rahmen mußte gesprengt werden, sollten die Einzelmenschen zu jener geistigen Freiheit und Persönlichkeit gelangen, die Voraussetzung, Bedingung und Ziel des Christentums sind. Dem Individualismus gebührt ohne Zweifel das Verdienst, die engen Schranken der antiken Gemeinschaftsauffassung durchbrochen und die Möglichkeit für die volle Persönlichkeitsentfaltung geschaffen zu haben. Das lag in der Absicht des Christentums. Der Irrtum der Individualismus bestand in einer so ausschließlichen Bejahung des Einzelmenschen, daß die Gemeinschaft in nichts zerfloß. Eine katholische Weltanschauung, die zur antiken Gemeinschaftsauffassung zurückkehren wollte, versündigte sich an ihrer eigensten Natur. Sie müßte unkatholisch enden. Katholische Weltanschauung ist weder Bejahung noch Verneinung des Individualismus. Sie verneint wiederum an ihm, was ihrem Wesen zuwiderläuft, nämlich die Leugnung der Gemeinschaftsbindung. Sie bejaht an ihm, was ihrer Mission entspricht, nämlich die volle geistige Entfaltung der Einzelpersönlichkeiten, in der allein die wahre Gemeinschaft gründen kann. Alle Bewegungen, die zur Gemeinschaft durch schlechthinige Verneinung des Individualismus, wie er aus der Renaissance herauswuchs, führen wollten, könnten auf die Dauer mit

katholischer Weltanschauung nicht gedeckt werden. Nur die katholische Kirche kann aus ihrer inneren Wesensfülle die Sehnsucht der heutigen Welt nach Gemeinschaft stillen. Es wird aber nicht die heidnische, unerlöste Gemeinschaftsform, sondern jene Gemeinschaft sein, die wesenhaft auf der geistigen Wiedergeburt im Wasser und dem Hl. Geist, also auf dem Prinzip der Vergeistigung des Menschen beruht. Das Prinzip der Vergeistigung aber ist die Liebe. Nur vergeistigte Menschen können vollkommen lieben und nur vollkommen liebende Menschen können vergeistigt werden. Die antike Gemeinschaft schließt wesenhaft die Liebe aus. Das Höchste, was sie erreichen konnte, war Gerechtigkeit. Das Wesen des Christentums ist die Liebe. Seine Wesensaufgabe ist, eine Gemeinschaft langsam im Lauf der Jahrhunderte zu schaffen, deren Wesen vollkommene Liebe ist. Weil aber Liebe Vergeistigung und Vergeistigung volle Entfaltung der Persönlichkeit und Freiheit ist, deshalb kann die antike Gemeinschaftsform niemals die katholische sein.

Unter allen Gemeinschaftsbestrebungen der Gegenwart wirkt bis jetzt am meisten im Sinn katholischer Weltanschauung unsere Jugendbewegung. Przywara hatte darin Recht, daß er die Jugendbewegung namentlich aufführte als eine Zukunftshoffnung der katholischen Kirche. Denn das scheint mir der tiefste Sinn der katholischen Jugendbewegung zu sein, daß sie eine Gemeinschaft anstrebt, die vollentfaltete Individualitäten umschließt. In diesem Sinn nur kann auch ihr Problem von Autorität und Freiheit verstanden werden.

Es hätte zum Pessimismus stimmen müssen, wäre die Objekts- und Gemeinschaftsauffassung, wie sie in den genannten Vorträgen mehr oder weniger stark zum Ausdruck kam, die Signatur der katholischen Weltanschauung wäre, die der Verband katholischer Akademiker pflegen will. Diese katholische Weltanschauung wäre eben auch nicht mehr als eine vorübergehende Zeiterscheinung. Die katholische Weltanschauung, die ihre Zukunftsaufgabe erfüllen will, muß sich gerade heute vor den zwei Grundirrtümern des Heidentums hüten: vor der Objektvergötterung und der Gemeinschaftsvergötterung.

Daß die katholische Bewegung, deren Träger der Akademiker-Verband ist, nicht bloß als Gegensatz zu modernen Bestrebungen sich begreift und fremde Anleihen macht, sondern aus der eigenen Wesensfülle im Übermaß all das schöpfen kann, was andere Bewegungen bieten, bewiesen die aufsehenerregenden Vorträge von Prof. Adam-Tübingen. Sie bedeuteten ohne Zweifel den geistigen Höhepunkt der Tagung. Sie arbeiteten „das Wesen des Katholischen“ heraus nicht im Gegensatz zu Zeit-

strömungen, sondern aus der Offenbarung selber, wie sie uns im Neuen Testament aufbewahrt ist. Atemlos lauschten die Teilnehmer den an sich nicht leichten Ausführungen des Redners zu. Gewiß blieben viele Fragen ungelöst, die eine geschichtliche Bibelkritik aufwirft. Man hatte aber den Eindruck — und er entspricht der Wirklichkeit — daß die Darlegung des Wesens des Katholischen in einer anderen Sphäre liegt, als die es ist, wo die moderne Bibelkritik entstand. Besonders eindrucksvoll gestaltete diese Vorträge der Umstand, daß sie nicht bloß aus dem reichen Wissen, sondern aus dem persönlichen Erleben des Redners flossen. Da wuchs vor uns das Katholische zu dem weltbeschattenden Baum, der bereits im Senfkörnlein des Urchristentums gebunden war. Es wurde die Überzeugung lebendig, daß das Katholische jene Macht ist, von der Johannes sagt: Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra der Sieg der Weltüberwindung ist unser hl. katholischer Glaube. Hier erhielt alles, was auch von den anderen Rednern an vorzüglichen und anregenden Gedanken vorgetragen wurde, seine letzte und tiefste Begründung. Hier wurde die Wurzel bloßgelegt, aus der alles Katholische hervorwächst. Eine Weltanschauung, die nicht aus dieser Wurzel sprießt, wird niemals mit innerem Recht sich katholisch nennen dürfen. Und diese katholische Weltanschauung ist nicht die Wiederholung irgend einer geschichtlichen Vergangenheit; sie ist lebendige Gegenwart, die alles in sich begreift, was je menschliches Denken Wahres und Gutes hervorgebracht hat. Denn der Natur wird ihre Vollendung erst in der Übernatur. Katholische Weltanschauung ist nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichtet. Sie schließt die Geistesentwicklung von Descartes über Kant nicht aus, sondern überwindet das Irrtümliche in ihr, indem sie aus sich das Gute in ihr zur Geltung bringt. So liegt die katholische Weltanschauung nicht als ein Abgeschlossenes, sondern zu einem guten Teil noch als Aufgabe vor uns. Sie zu erfüllen, ist mit vornehmlichster Zweck des Verbandes katholischer Akademiker zur Pflege katholischer Weltanschauung.

Wegen ihrer symptomatischen Bedeutsamkeit dürfen die beiden Vorträge, die Dr. von Hildebrand über „die Ehe als Sakrament" hielt, nicht übergangen werden. Wenn irgendwo, dann muß die katholische Weltanschauung gerade in der landläufigen Auffassung von der Ehe erlösend wirken. Wie der antike Gemeinschaftsgedanke, so ist die eheliche Gemeinschaft viel zu sehr von der Auffassung bestimmt, als wären die Menschen primär Körperwesen und erst in zweiter Linie Geistwesen. Gewiß ist der ganze Mensch die naturhafte Einheit aus

Leib und Seele. Der Schwerpunkt des Menschenwesens aber liegt im Personsein, also im Geistigen. Dr. von Hildebrand zeigte in hinreißenden Ausführungen — unter Anwendung der Phänomenologie als Methode — wie die Ehe primär eine einzigartige geistige Gemeinschaft darstellt und erst aus diesem Einssein zur leiblichen Gemeinschaft der beiden Ehegatten wird. Wir deuten hier nur an, ohne die Fülle neuer Gesichtspunkte in extenso ausführen zu wollen. Das Ideal, das hier von der Ehe aufgestellt wurde, mag denjenigen zu hoch und unverwirklichbar erscheinen, die noch in den Niederungen der antiken Auffassung von Mensch und Gemeinschaft wandern und in der Erlösung keine Neuschöpfung sehen konnen. Ohne gegen die dogmatische Bestimmung des Wesens der Ehe zu sein, bedeutet die Auffassung der Ehe, wie sie v. Hildebrand darlegte, einen entscheidenden Fortschritt der Ethik. Diese Ethik aber ist ein Wesensbestandteil der katholischen Weltanschauung. Die beiden Vorträge von Hildebrand waren ein Ereignis, das Geister scheidet.

Trug die Ulmer Tagung in vieler Beziehung einen anderen Charakter als die Heidelberger, so hielt sie sich doch unbedingt auf demselben geistigen Niveau wie jene. — War die Heidelberger Tagung stimmungsvoller und von einer größeren geistigen Vornehmheit, so war die Ulmer inhaltlich reicher, tiefer, einheitlicher. Die innere organische Kraft der Akademiker-Bewegung wirkte ungebrochen weiter. Ulm war ebenso wenig wie Heidelberg das Ergebnis vom Mechanisieren. Beide waren gleich starke organische Lebensäußerungen. Das erfüllt uns mit froher Hoffnung für die Zukunft. Viel wird davon abhängen, ob die Organisation des Verbandes in einer berufenen Hand bleibt.

Von der Empfängnis der himmlischen Kaiserin Maria.

Nun will ich dir auch sagen von der reinen Magd Maria, die da ist eine Königin der Himmel und der Erden, die ist fürsehen worden durch die göttliche Weisheit. Dieselbig hat sie umgeben, sobald ihrer Gott gedacht, daß sie sollt empfangen werden. Darum ist sie in dem Gedächtnis Gottes eh empfangen worden, denn in dem mütterlichen Leib. Und dieselbe Gnad mit großem Heil ist eingegangen in dieser Vermischung, darum ist sie rein, zart, und unbefleckt. Also ist ausgegangen die Kraft des Allerhöchsten und hat sie umgriffen und (sie) ist kräftiglich erfüllt worden des Heiligen Geistes... der großmächtig Gott, der da bedeckt und umgreift alle Himmel, der ist in eins kleinen Kindleins Weis aus der höchsten Jungfrauen unversehrt ihrer Jungfrauschaft ingegangen und ausgegangen.

Bruder Klaus, sein »Buch« erklärend, im Pilgertraktat von 1487/88 (Durrer S. 364).

Zum Bild des Bruder Klaus nach seinen ältesten Quellen.

Von P. Sturmius Kegel (Beuron).

Durch Heinrich Federers Geschichten ist der Name des seligen Nikolaus von Flüe gewiß in weiteste Kreise gedrungen und das Verlangen wach geworden, mehr von dem seltsamen Manne zu vernehmen. Nun hat uns zwar vor ein paar Jahren schon Georg Baumberger in der Köselschen „Sammlung illustrierter Heiligenleben" in seiner frischen Art ein frommes Lebensbild des Seligen geschenkt. Aber bei aller Beachtung von „Wahrheit und Wahrhaftigkeit" hatte seine Arbeit doch „nicht den Zweck, eine wissenschaftlich-historische zu sein". Joseph Ming hatte das in seinen stattlichen vier Bänden früher angestrebt, es leider aber nicht ganz erreicht. Die „Aktensammlung", die das Werk abschließen sollte, ist außerdem nie erschienen. Soll man sagen leider, oder mußte es so sein?

Heute bietet uns Robert Durrer seinen „Bruder Klaus", d. h. „die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß, gesammelt und erläutert und im Auftrag der h. Regierung des Kantons Unterwalden ob dem Kernwald auf die fünfhundertste Wiederkehr seiner Geburt [1917] herausgegeben"[1]. Eigentlich sind das nicht nur die ältesten Quellen, sondern die Quellen überhaupt, und außerdem ist es „ein Versuch, diese Quellen durch den umrahmenden Kommentar, die Übersetzung fremdsprachiger Stücke[2] und stete Verweisungen, zu einem innerlichen Ganzen, zu einer chrono-

[1] Erschienen in vier Lieferungen Sarnen, Louis Ehrli 1917, 1918, 1920 u. 1921. — Dem verehrten Verlage möchte die Schriftleitung an dieser Stelle ihren herzlichsten Dank aussprechen für die große Zuvorkommenheit, mit der er ihr noch 1923 die beiden ihr fehlenden wertvollen Schlußbände zur Verfügung stellte.

[2] Die Übersetzung ist durchgehends angenehm; daß sich gelegentlich Fehler eingeschlichen haben, verzeihlich. So wird S. 92 derelinquam: „ich werde es mein Lebtag nicht drangeben" heißen müssen, und 252 officialia: „wenn sie (stomachus et intestina) keine „Funktion hätten", nämlich als „membra officialia" der Ernährungskraft (278), als „Behälter von Feuchtigkeit und Wärme" (290), als die „officiales" der leibbeherrschenden Seele (321). 351 crapula ist beim Benediktiner Trithemius wohl Unmäßigkeit im Essen (Hl. Regel Kap. 39). Im Vidimus-satz 352 ist scheint's poterat für poterit gelesen zu ungunsten des armen Magisters. 404 bezieht sich faciei (confusio) (Ps. 43, 16) auf den Schreiber, nicht auf Br. Klaus; auch heißt es cooperit nicht cooperuit. 407 pusillus ist nicht „ein wenig". 435 intellectus noster usw. heißt wohl eher: „Unser Verstand dringt durch das Sinnenfällige nach dem Urgrund der Gottheit vor, der fein und spitz ist". 443 f. die in vineam conducti sind natürlich keine „Wasserleitungen zum Weinberg des Herrn". 451 „deo plene" heißt doch „gottvoll". 518 hat ein übersehenes nec ceu, nec ut die ganze Übersetzung verdorben. 538 wird votum mit Salat (677) eher als „Begehr, Fürnehmen", denn „Gelübde" zu fassen sein. 540 heißt seu fanatico spiritu agitari doch nicht „sondern aus edler, höherer Begeisterung", und plerumque 580 ist noch nicht „täglich". 790 Anm. 54 haben sich in die lateinischen Verse Witwylers ein paar Druckfehler eingeschlichen. Ebenso wird man S. 72 XX annos und 254 Mitte servis dei lesen müssen. Hieronymus ad Paulinum schreibt verständlicher destruentibus, doch wird Gundelfingen (441) tatsächlich anders lesen. Indessen, das sind Stäubchen bei einem solchen Werk; nur die ominösen etc in den Quellen hätte man gern vermißt.

logischen Geschichte des Lebens und der Verehrung des Bruder Klaus zu verbinden". Also noch keine Biographie, aber auch keine bloße Quellensammlung. Der selige Mann ersteht bereits aus seinen stillen Quellen. Wir sehen ihn, wie er wirklich war; erfahren alles, was zu erfahren ist von seiner Herkunft und Geburt bis zu seinem Tode und darüber hinaus bis zu jenem Zeitpunkt, wo in den Kanonisationsprozessen die lebendige Tradition aufhört, alleiniger Träger echter alter Überlieferungen zu sein, und wo die webende Legende ausstirbt. Es ist so der Gefahr vorgebeugt, die die Lust bloßen Quellenlesens leicht mit sich bringt, daß man dem Helden Ausmaße gibt, die er in Wahrheit nie besaß. Eindringende Abhandlungen über Herkunft, geistige Entwicklung, äußere Gestalt (Ikonographie), Erinnerungsstätten, Grabmal und „Reliquien" von Bruder Klaus erhöhen den Wert des Werkes ebenso, wie das ausführliche Register und über 100 Text- und 39 Tafelbilder (darunter zwei Farbdrucke). Dies wie die gesamte künstlerisch vornehme Ausstattung machen aus den „Quellen" wirklich das, was sie sein sollen: eine Jubelgabe des dankbaren Vaterlandes an einen seiner größten Söhne. Die Sammlung nennt sich „Bruder Klaus". Äußerlich wie innerlich hätte es einen schöneren und passenderen Titel nicht gegeben. Von siebzig Jahren seines Lebens entfallen beim seligen Nikolaus von Flüe nur zwei Siebtel auf sein „geistliches Leben"; und doch, was wüßte heute die Welt von ihm, gäbe es keinen „Bruder Klaus".

Gewiß, Nikolaus von Flüe hätte auch in der Welt eine gewiße Rolle spielen, er hätte z. B. wie sein Sohn Hans und nach dessen Tod Walther Landammann werden können. Er hat selbst in diesem Sinn geredet, selber aber auch „allen Fleiß darzugetan", daß er es nicht würde. In drei Urkunden von 1457, 59 und 62 sehen wir ihn: an der Spitze seiner Kirchgenossen im aufgedrungenen Zehntstreit mit dem Pfarrer; als Rechtsfinder im Ammannsgericht; und beim Ratsentscheid wegen des Vergabungsrechts über die Stanser Kirche. Und 1467 erscheint er urkundlich im Freibesitz der väterlichen Liegenschaften. Das ist aber auch alles, was wir aus Urkunden von seinem Weltleben wissen. Was wir sonst davon erfahren, ist nur die Vorgeschichte des „Bruder Klaus", wie ja der Bruder Klaus seinerseits nur der lauterste Ausdruck, gleichsam die sichtbar gewordene Seele des Nikolaus von Flüe ist.

Eine Insel des Friedens, das sonnige Obwaldenerländchen im Vierwaldstätterseengebiet, im Herzen der Schweiz hat Gott ihm zur örtlichen Heimat gegeben. Die Zeiten waren zwar politisch nicht die

friedvollsten; und die kirchlichen Verhältnisse, zumal seiner Heimatpfarrei Sachseln am Sarnersee, waren geradezu trostlos. Nicht einmal getauft werden konnte er in seiner Pfarrkirche; und vielleicht ist er selbst später zeitweise dem Kirchenbann verfallen. Möglich, daß gerade diese traurigen Pfarrverhältnisse, die die Familie zwangen, in der Nachbarpfarrei Kerns ihren religiösen Pflichten nachzugehen, „dem frommen Sinn des Knaben nicht genügend Nahrung geboten und ihn den selbstständigen Weg zur innerlichen Befriedigung seiner religiösen Triebe“ gewiesen haben. (Durrer XVII f.)[1]. Ihn mußte vermöge seiner friedvollen Anlage aller Unfriede der Welt nur erst recht mit Macht hineintreiben in den Frieden Gottes.

Friedvoll, klar und einfach ist in diesem Leben alles: einfach die Psychologie, einfach die Chronologie, einfach wenn man so will, selbst die Topographie.

Der zeitliche Rahmen, in den dieses Leben eingespannt ist, sind die siebzig Jahre zwischen 1417 als Geburtsjahr und 1487 als Todesjahr. Todestag ist der 21. März, das genaue Geburtsdatum ist unbekannt. Fünfzigjährig, am St. Gallustage (16. Oktober 1467) verließ er Vater und Bruder, Weib und Kind und ging in das einsiedelnde Leben, in dem ihn Gott erhalten hat zwanzig Jahre ohne Speise und Trank. Und er blieb allzeit „eines guten Verstandes und heiligen Lebens“. Sein jüngstes Kind Nikolaus, später, nach Studien in Basel, Paris, Pavia, Magister der Theologie und Pfarrer in Sachseln, war damals erst sechzehn Wochen alt. Sein ältester Sohn Hans, nachmals verschiedentlich Landammann, zählte nachweislich etwa zwanzig Jahre. Nikolaus von Flüe scheint soweit nicht allzu jung, vielleicht um 1446 geheiratet zu haben. Seine Frau dagegen muß sehr jung gewesen sein, da man sie, wenn auch irrig, noch 1474 für keine Vierzigerin hielt. In mehr als zwanzigjähriger, sicherlich glücklicher Ehe schenkte Frau Dorothea ihrem Gatten zehn Kinder, fünf Söhne und fünf Töchter, „wohlgeschöpfte Kinder“ wie Bonstetten meinte, „vil hübscher kinden“ wie der Luzerner Diebold Schilling bestätigt. Anders lautet das freilich bei Anshelm: „Dabei nicht wenig zu verwundern, daß dieses heiligen Mannes Kinder und Neffen beider Geschlechts, einander gar nah, keines ohne Leibes- oder Vernunftbresten erfunden,“ wofür Durrer die Tatsache von Verwandtenehen als biologischen Untergrund vermutet.

Für Nikolaus bürgerlich-politische Tätigkeit in Gemeinde und Land sind wenigstens die drei genannten Urkunden vorhanden. Für seine

[1] Zitate aus Durrer und den Quellen werden im folgenden für gewöhnlich nicht mehr eigens vermerkt; alles wird nur deutsch, das Mittelhochdeutsche frei zitiert.

militärische „als Fähnrich, Rottmeister und Hauptmann“ läßt sich urkundlich kein einziges Datum erbringen. Vor Dießenhofen kann er 1460 gelegen haben; aber die ihm zugesprochene Errettung des dortigen Klosters Katharinental ist, so wie sie behauptet wird, „mit den Tatsachen unvereinbar“.

Für die Jahre nach seiner „Bekehrung“ fließen die Quellen reichlicher. Ein Mann, der nichts mehr aß, und doch nicht starb, das war so recht etwas für das Zeitalter! „Ist es also,“ schreibt um 1475 Matthias von Kemnat, Kaplan und Historiograph beim Pfalzgrafen zu Heidelberg, „so muß er ein lebendig Heilig sein oder ein Deuffel und ist kein Mittel.“ Bonstetten erzählt, wie dieser Leumund zu den Talleuten gedrungen sei und dann weiter mit großem Verwundern auch zu den Außlendigen ist kommen, da habe er der Menschen Herzen in das höchste Verwundern geführt. Da habe Bruder Klaus „auch nit also zwei Jahre gelebt, huben ihn an viel Leute in der Wüste zu suchen und zu besehen.“

Den urkundlichen, sozusagen amtlichen Beleg für diese Behauptung liefert die Instruktion, die der Diözesanbischof Hermann von Konstanz seinem Weihbischof Thomas O. Pr. im Frühjahr 1469 mitgab, worin er ihn anwies, alle ihm geeignet scheinenden Mittel zu ergreifen, den Fall zu untersuchen und festzustellen, ob kein Betrug dahinterstecke. „Schon in verflossenen Tagen“, heißt es in dem Schriftstück, „kam uns zu Ohren, daß zu Unterwalden und fast im ganzen Gebiete der Eidgenossenschaft hartnäckig ein Gerücht sich erhält . . ., ein Laie Nikolaus von Fluocht, ein Mann von lobenswertem Wandel, habe bei Gott dem Allmächtigen so viel durch seine Tugendwerke vermocht und erreicht, daß dieser glorreiche Gott, dem alles bekannt und möglich ist, diesen besagten Nikolaus schon mehrere Monate und Tage über ein Jahr hinaus ohne menschliche Stärkung und irdische Speise durch himmlische Nahrung in waldiger Gegend oder Schlucht (antro) wunderbar erhalten hat und noch heute erhält. Dieses Gerücht solle sich so gesteigert haben und verbreitet sich derart, daß viele Leute beiderlei Geschlechts aus der Umgegend, geistlich und weltlich, ihm Glauben beimessend, täglich oder bei passender Gelegenheit jenen Nikolaus und seine Wohnstätte aufsuchen und einen großen Zulauf dahin haben, vermeinend, er sei ein heiliger Mann, und sie könnten sich damit ein Verdienst erwerben, d. h. keine geringen Gnaden davontragen.“

1469 am 27. April weihte der genannte Konstanzer Weihbischof dem Einsiedler seine Marienkapelle ein. Gelegentlich der Weihe wird die Echtheitsprobe stattgefunden haben. Bruder Klaus selber erzählte den Vorgang ein paar Jahre später Hans von Waldheim also:

„Es waren etliche Leute, die sprachen, das Leben, das ich führe, das möchte von Gott nicht sein, sondern von dem bösen Geiste. Darum so hatte mein Herr von Konstanz, der Bischof, drei Bissen Brotes und auch St. Johannes Segen gesegnet und geweiht, in Meinung, wenn ich die drei Bissen Brotes und den heiligen gesegneten Trank St. Johannes trinke, so wäre es recht um mich; würde ich aber das Brot nicht essen und den Trank nicht trinken, so wäre es ein wahrhaftig Zeichen, daß meine Ding und (mein) Leben mit dem bösen Geiste zugingen. Und unter andern

vielen Reden hub mein Herre, der Bischof von Konstanz, an und fragte mich, was in der heiligen Christenheit das Allerbeste und das Allerverdienstlichste wäre. Antworte ich ihm und sprach, das wäre der heilige Gehorsam. Da sprach mein Herr der Bischof also: Ist der Gehorsam das Beste und Allerverdienstlichste, so gebiete ich euch in Kraft des heiligen Gehorsams, daß ihr diese drei Bissen Brotes esset und diesen Trunk St. Johannes Segen trinket. Also bat ich meinen Herrn, den Bischof, er wolle mich das erlassen und vorhaben, weil mirs gar schwer und bitter peinlich zu tun wäre. Das bat ich ihn mehr denn einmal. Er wollte michs aber nicht erlassen noch vorhaben, und ich mußte das von Gehorsam tun und das Brot essen und den Trank trinken." Wölflin weiß näherhin, der Weihbischof habe sich damit begnügt, daß Br. Klaus nur eines der Stücke in drei Teile geteilt esse und ein wenig Wein trinke; und es wäre auch so noch für den einen ein rechtes Würgen, für den andern eine große Bestürzung geworden.

Weihbischof Thomas ist nicht der letzte nachweisbare Besucher des Ranft gewesen. Am Schluß der Fronleichnamsoktav, 8. und 9. Juni des gleichen Jahres 1469, ist ein unbekannter Predigermönch bei Bruder Klaus. Ihm hat der Einsiedler wertvolle Aufschlüsse über seine frühe geistliche Entwicklung gegeben. Leider ist der Bericht des Dominikaners nicht mehr ganz erhalten. Zwei oder drei Jahre später, 1471 oder 72 war Geiler von Kaisersberg bei dem Einsiedler. Zweiunddreißig Jahre später noch, „darunter nit", entsinnt sich der Straßburger dieses Besuches und des Eindrucks, den die Antwort des Mannes auf ihn gemacht hatte. „Lieber Niklaus", hatte er zu ihm gesagt, „ihr führt ein strenges Leben, wie man sagt, mehr denn kein Karthäuser noch kein Geistlicher. Fürchtet ihr nicht, daß ihr irret oder fehlt?" Er antwortete und sprach: „Wann ich hab Demut und den Glauben, so kann ich nit fehlen." Etwa ein Jahrzehnt nach Geiler (1482) war auch Peter Schott bei Bruder Klaus, wie man aus einem Brief vom 10. September 1487 an seinen Jugendfreund, den Böhmen Bohuslaw von Lobkowitz-Hassenstein ersieht. Im Wonnemond 1474 ist der genannte Ritter Hans von Waldheim von St. Magdalenens Heiligtümern aus Südfrankreich heimkehrend beim Einsiedler. In Halle, auf dem Jahrmarkte, an Mariae Geburt, den 8. September 1473, hatte er durch einen Seiden- und Edelsteinhändler zuerst vernommen von dem „lebendigen Heiligen". Die andere Kundschaft von Bruder Klaus war ihm in der Schweiz selbst geworden, 1474 an Christi Himmelfahrt (19. Mai) zu Bern in der Glocken. Da fand er den Prior der Karthause zu Eisenach, der war bei Bruder Klaus gewesen und sagte ihm gar viel von ihm. Nun war er selbst hinaufgeritten, hatte erst andächtig Messe gehört in Klausens Kapell, ihm dann erzählt von den Heiligtümern, die er besucht, daß diesem „seine Augen von Weinen übergingen"; und dafür sagt ihm der heilige Einsiedler „viel lieblicher göttlicher Lehre". Niemand hat so

anschaulich über Bruder Klaus und seinen Mitklausner Br. Ulrich geschrieben wie Hans von Waldheim[1]. Höchstens Albrecht von Bonstetten, Dekan von Einsiedeln, kommt ihm in einigen Punkten gleich, der an Silvester 1478 von Sehnsucht brennend, ihn zu sehen, mit ehrsamer Gesellschaft zu ihm in die Wilde geeilt war. „Wahrlich ihm ging auf sein Haar, und seine Stimme gehing ihm an seinem Rachen“[2], als er den Einsiedler sah und dieser ihn „mit männlicher Stimme und entdeckter (haarfreier) Stirne aufgerichtet“ begrüßte und nach seinem Begehr fragte. Der Bericht des schweizerischen Humanisten ging im nächsten Frühjahr schon an den Gesandten Venedigs in Luzern, im gleichen Jahre 1479 an König Ludwig XI. von Frankreich und unterm 16. Mai 1485 deutsch und lateinisch an die kirchlichen und weltlichen Behörden von Nürnberg, wo er noch heute im Kreisarchiv liegt. 1475 hat der Dominikaner Felix Fabri, später in Ulm, der berühmte Reiseschriftsteller, „ihn selbst gesehen“. 1480 am 8. April mußte in Solothurn ein alter Schuldenmacher Urfehde schwören und versprechen, sich schleunigst ein für allemal von dannen zu heben und „den nächsten Weg gen Einsiedeln zu unserer lieben Frauen und demnach strax zu Bruder Klausen gen Underwalden zu gehen“. Und so gehts fort mit allerhand Wallfahrern und Besuchern.

1478 an Mariä Himmelfahrt hatte der revolutionäre Peter Amstalden, Landeshauptmann vom Entlibuch im Luzernischen an Obwaldens Grenzen, gesagt: er dächte gen Obwalden (nach Giswil) an die Kirchweih zu gehn, wenn er zwanzig oder dreißig Gesellen mit sich hätte, die ihm eben wären; denen müßt sehr gütlich beschehen und ihre Priester müßten alle mit ihnen zu Bruder Klaus, da Messe haben und es würde ihnen viel Ehre geschehen. Zehn Tag später lag er statt dessen in Banden. Das wäre sonst eine hochpolitische Wallfahrt geworden. Denn versteckt im Hintergrund stand das „ewige Burgrecht“, das die Städte Luzern, Zürich und Bern einander und Freiburg und Solothurn gegeben hatten, wozu die „Länder“ des Waldstätterbundes, Uri, Schwyz und Unterwalden ihrem Verbündeten Luzern das Recht absprachen, dessen Rücktritt stürmisch, aber vergeblich

[1] Waldheims Bericht, erst 1826 durch Adolf Ebert aus dem Wolfenbütteler Original herausgegeben, erschien außer im Balthasars „Helvetia“ II. im gleichen Jahre noch als „Nachtrag“ S. 451—462 im 20. Bd. von Butlers Leben der Väter etc. bearbeitet von Räß und Weiß (Mainz 1826).

[2] Eine gewisse Scheu vor dem außerordentlichen Manne darf man bei der Reisegesellschaft wohl annehmen, wenn auch der Ausdruck selbst bloß an Virgil Aeneis II, 774 »Obstipui steteruntque comae et vox faucibus haesit« anspielt. Henggeler, Stud. u. Mitteil. z. Gesch. d. Bened. Ord. 39 (1918) 38.

forderten. Seit Anfang des Jahres war in dieser Angelegenheit nicht bloß ein Bote offiziell von Luzern zu Bruder Klaus gekommen, und durch die Jahre folgten weitere. Auch einen Rock hat er schließlich vom Rat der Stadt erhalten und im voraus schon vierzig Gulden „an eine ewige Meß in seiner Kapell". „Nicht weniger als sieben offizielle Ratsbotschaften und mehrere Läufergänge in den Ranft sind durch die Luzernischen Rechnungsbücher nachgewiesen, und die Daten beweisen den ständigen Einfluß des Eremiten auf die Verhandlungen und Vorentwürfe bis zur Einigung", d. h. von Anfang 1478 bis Ende 1481, bis zum Abschluß des „Verkommniß von Stans", „dem staatsrechtlichen Gerüste für die alte Schweiz, wie sie bis 1798 existierte". Das zeigt klar, „daß sein endlicher Erfolg keineswegs auf einem suggestiven Theatereffekt beruht hat" (Durrer XXVIII u. 76), nämlich auf dem früher fälschlich behaupteten persönlichen Erscheinen des Seligen auf der Tagsatzung zu Stans. Freilich bedurfte es zuguterletzt noch einer besonderen Szene; doch die bestand nur darin, daß Herr Heini am Grund, der neue Pfarrer von Stans, Klausens alter Vertrauter, in aller Frühe am entscheidenden Schlußtage von Stans in den Ranft hinauflaufen mußte und nur „um Gottes und Bruder Klausens willen" die ganz erregten Boten bestimmen konnte, sich wieder zusammenzufügen und Bruder Klausens Rat und Meinung zu vernehmen, wodurch dann allerdings geradezu wunderbar schnell die Einigung zustande kam.

Schade, daß man in diesen wie in sonstigen politischen Angelegenheiten fast nur die Tatsache, nicht auch den Inhalt seiner Ratschläge kennt. Eine Grundrichtung werden sie alle gehabt haben, die Grundrichtung seiner Seele: Gehorsam und Gerechtigkeit und Friedfertigkeit ohne alle Schwäche. In diesem Sinne ist uns mit Durrer Bruder Klaus zu Recht „ein echter Vorläufer des modernen Pazifismus. Die ganze politische Wirksamkeit des Einsiedlers ist nichts als praktische Friedenspropaganda" (XXVI). „Man darf (auch) die Behauptung aufstellen, daß Bruder Klaus der erste eidgenössische Patriot war, der praktisch und theoretisch den Begriff eines über die kantonalen Interessenkreise hinausgehenden gemeinsamen schweizerischen Vaterlandes uneingeschränkt vertrat" (XXIX). Von den Beziehungen der einzelnen Stämme innerhalb des einen gemeinsamen Volksganzen bis zu den Beziehungen der Völker untereinander innerhalb der einen gemeinsamen Menschheit ist nur noch ein Schritt. Bruder Klaus, den der Zwist seines Volkes mit Mailand „sehr schmerzte und betrübte", der „Gott bat, daß er Frieden machen möge" und in diesem Sinne seine eigene Bei-

hilfe versprach, könnte hier wie dort zum Patrone erkoren werden. Wenn einmal aus einem „Völkerbund“ ein wahrer „Bund der Völker“ wird, müßte er ihn schützen. Ist von dem Schreiben, daß er Bernardino Imperiali versprach, nichts bekannt, so haben wir doch, seine Sinnesart kennenzulernen, seinen Brief an Konstanz und vor allem sein herrliches Schreiben an Bern.

Das mag an Besuchen genügen! Trithemius, Abt von Sponheim, meint 1486, ganz Deutschland sei voll Staunen über diesen Mann. Er glaube nicht, daß es in Deutschland einen Menschen gäbe, der vom Gerüchte dieses Wunders nicht schon vernommen hätte. Das ist etwas viel behauptet; doch klingt es glaubhaft, wenn er sagt, die Nähe von Einsiedeln habe viele Einsiedelnpilger auch zu Bruder Klaus geführt. Unter diesen mag auch der Ungenannte gewesen sein, der, „als er in seiner Ellendung war und besuchet die Stätt der Gnaden und des Ablasses“, zu Bruder Klaus kam, der nachher über seine tiefsinnigen Gespräche mit ihm das erste Druckwerk, wohl 1487, bei Peter Berger in Augsburg mit Holzschnittbeigaben erscheinen ließ, das Peter Ayrer in Nürnberg wohl noch im gleichen Jahr des Nachdrucks wert fand und 1488 sofort neu auflegen mußte: den wirklich „löblichen Traktat“[1]. Theologen, wenigstens streitbare, waren Bruder Klaus übrigens nicht gerade der liebste Besuch. Denn auf seinen Unterricht hin, er sei durch einen fremden Priester examiniert und behelligt worden, verfügte die Regierung nach Luzern hinunter, daß sie „fürderhin niemand zu ihm lasse, es bringe denn einer einen frommen oder ehrbaren Boten mit sich“.

Mindestens seit 1482 hatte Bruder Klaus an seiner Marienkapelle im Ranft einen eigenen ständigen Kaplan. Damals dotierte er mit seinem frommen, klugen Stiftungsbriefe aus dem Almosen der Pilger, den reichen Gaben Herzogs Sigmund von Oesterreich und den Stiftungen von Luzern und Solothurn die Ranftpfründe (Bern kam später dazu). Jetzt erhielt auch sein Sigrist Hensli ein festes Auskommen, nachdem er der Kapelle dreizehn Jahre umsonst gedient hatte. Wenn je, dann bestand für ihn jetzt nicht mehr das Bedürfnis, seine Einsiedelei zu verlassen. Bezeichnend ist, daß er von seinem Kaplan verlangt, er müsse Sonntags und Montags zu Sachseln in der Mutterkirche Messe lesen und bei einfallenden Kindstaufen oder in Todsnöten zugreifen, wenn die Pfarrei irgendwie verwaist sei. Doch meint er ihm

[1] Trithemius hat „gesehen“ (vidimus), was Bruder Klaus „beredtsam mit einem Magister der Theologie über das Altarsakrament disputiert hat“; läge hier vielleicht eine Spur zur Entdeckung des offenbar theologisch gebildeten Unbekannten?

nicht einmal dies zumuten zu können, „wenn er ein geistlich Mann sei, der nicht zu der Welt wandle, noch wandeln und ehe von dannen gehen wöllt denn solches tun". Ganz damit stimmt überein seine größere Liebe zum Orden der Karthäuser als dem der sonst geschätzten Minderbrüder, in deren Stand er nicht leben könne wegen ihrer Unstetigkeit, d. h. weil sie von Provinz zu Provinz geschickt werden". Vor seiner Geburt will Bruder Klaus noch im Mutterleibe einen großen Stein gesehen haben, „der bedeutete die Festigkeit und Stete (veste und stetty) seines Wesens, darin er beharren und von seinem Fürnehmen nit abfallen sollt". Diese „Stabilität" ist bei ihm auch örtlich zu nehmen. In der Jugend wie in der Manneszeit wird er schon manchmal ein wenig herausgekommen sein aus seiner unmittelbar engsten Heimat. Der Zwang der Kriegsfahrten hat ihn wohl auch schon einmal, aber auch das gewiß nur „aus Geheiß der Obrigkeit", weiter weggeführt von heimatlichen Herd; dsgl. vielleicht einmal ein Pilgergang. Aber über die Grenzen der Eidgenossenschaft wird er wohl nie den Fuß gestellt haben. Nur einmal hat er es versucht. Er stand schon bei Liestal, drei Stunden vor Basel. Das war im Anfang seiner „Bekehrung". In klarer Voraussicht, daß sein ungewöhnlicher Schritt außerordentlich auffallen würde, hatte er — vielleicht sogar gegen innere bessere Erkenntnis — die Heimat verlassen und als Wallbruder von einer heiligen Stätte zur anderen wandeln wollen. Es ehrt das seine in den Quellen oft betonte große Einfachheit und Bescheidenheit; aber er hätte sich damit natürlicherweise selbst entwurzelt. Es war ein Glück für ihn, daß sich vor Liestal die Stimme der Vernunft, der Trieb des eigenen Herzens und der Zug der Gnade einig fanden und ihn dahin zurückführten, wo nach menschlichem Ermessen einzig die Stätte auch einer Weltwirksamkeit für ihn sein konnte, und von woher wir allein treue Kunde über ihn erwarten durften. In der waldig schattigen, von der Melchaa durchrauschten Ranftschlucht, unterhalb seines Geburts- und Wohnhauses[1] ließ er sich nun endgültig nieder, nachdem er anfangs tiefer drinnen im Melchtal auf Alp Klister sich ein Plätzchen ausgesucht hatte. Da war er nun an der Stätte, an der er schon als Sechzehnjähriger den „hohen, hübschen Turm" prophetisch gesehen haben will. Anfangs

[1] Über die beiden Häuser, das Geburts- und Wohnhaus des Seligen, die heute noch im wesentlichen erhaltene Zelle, seine ältere, obere und die spätere, größere untere Ranftkapelle, sowie die wechselnde Geschichte der gleichbleibenden Grabstätte gibt Durrer genaueste, durch Detail- und Planzeichnungen erläuterte Aufschlüsse. Niemand war wohl hiezu berufener als der Staatsarchivar und Verfasser der „Kunst- und Architekturdenkmäler Unterwaldens", der Restaurator der Br. Klausen-Heiligtümer.

hat er von hier aus noch zu Gottesdienst und Sakramentenempfang seine Pfarrkirche aufgesucht. Was dagegen von Wallfahrten des Einsiedlers auch noch in dieser Zeit verlautet, hat trotz guter äußerer Beglaubigung ein Moment innerer Unwahrscheinlichkeit an sich. Die mysteriöse Notiz Waldheims über ein Gerücht der Leute, man habe den Seligen oft in Einsiedeln beobachtet, aber Gott allein wisse, wie er hin- und hergekommen sei, klingt doch zu legendär, als daß sie Zeugniskraft hätte.

Da lebte er nun „in der schattendunklen Ranftschlucht, wo die Dämmerung und das einförmige Rauschen der Melchaa jeden Zeitbegriff verwischt und das Märchen vom Mönche von Heisterbach, dem tausend Jahre Betrachtung wie zu einem Tage geworden, in den Bereich der Möglichkeit gerückt wird“ (Durrer X). Man darf sich allerdings das Leben im Ranft nicht zu romantisch denken. Ging er auch mit seinem Gang in den Ranft nicht eigentlich in ein „bußfertig Leben“, sondern in ein Dasein gesammelter Gottgeeintheit, so war sein Leben dort doch reichlich rauh. Ein Mann barhaupt und barfuß, Bußgürtel und ein langer Eremitenrock sein einzig Kleid, „ohne Kamm, Bad und Waschung“, nur einen Stecken in der Hand und einen großmächtigen Rosenkranz, in einer Zelle ohne alles Zellgerät, ohne Tisch und Stuhl, ohne Bett und Bücher, ein „Latten“ als Bett, ein Stein als Kopfkissen für das bißchen Schlaf, das er oft noch halb stehend an die Wand gelehnt genoß. Die Zelle so klein, daß der große stattliche Mann kaum aufrecht in ihr stehen konnte; allerdings ein Kachelofen im „Stüblein“ des Untergeschosses[1] und, vor allen Dingen, im oberen ein Fensterlein in der Kapellenwand mit dem Blick auf den Altar, der denkbar höchsten Erdenseligkeit für den mystischen „Gottesfreund“: „Wäre es nun also, daß du eine Kammer und ein Stüblein an die Kirche gebaut findest, darum so gib all dein Haus hin mit all seinem Gebäu.“ Und „wenn es ihm kömmlich schien“, konnte er auch hinausgehen an die warme Sonne, und zu Bruder Ulrich auf dem Mösli über der Melchaa drüben wandern; der hatte auch Bücher „Ewangelia und das Leben der Altväter, transferiert und geteutschet“ wie Bonstetten sah. Der war „auch ein frommer Mann“. Nur im Fasten hatte er es Bruder Klaus nicht nachmachen können; er armer Sünder mußte noch „her dießenthalben“ bleiben, derweil Bruder Klaus „schon über den Jordan geschiffet“ war. — „Wenn du hier gute Tage sehen willst“, sagte Bruder Klaus zum Burgdorfer Jüngling, „dann bleibst du besser daheim und hilfst deinen Leuten“. Er leugnete aber nicht, daß die Beschauung ihre eigenen Wonnen habe, wenn man die Rauheit des Lebens ertrüge.

Eine Reihe von geistlichen Ermahnungen, Gesichten, Gebeten, Gesprächen des Einsiedlers ist noch auf uns gekommen. Organisch zusammengestellt, könnten sie der treue Spiegel eines einfachen, dabei reichen und tiefen Seelenlebens sein. Man hat uns Hoffnung gemacht auf eine illustrierte und kommentierte Ausgabe seines tiefsinnigen Betrachtungsbildes[2]. Möchte die herrschende Buchnot das nicht verhindern! Dem künftigen Biographen des Seligen, dem Durrer bewußt nicht

[1] Bei der jüngsten Renovation des Zellbodens freigelegt (Durrer 1136).

[2] B. Wilhelm in den „Stimmen der Zeit“ 93 (1917) 172; ders. Bruder Klausens »Buch« ebd. 95 (1918) 143/156 (mit Bild). Eine sehr freie, stilisierte Nachzeichnung der Betrachtungstafel (von Deschwanden?) mit entsprechendem Kommentar von P. L[eodegar] St[ocker] brachten s. Z. die „St. Benedikts-Stimmen“ 9 (1887) 211/217.

vorgreifen will, möge es beschieden sein, Zusammenhänge aufzufinden zwischen dem Einsiedler im Ranft und verwandten mystischen Strömungen seiner Zeit. Man erinnere sich, daß es das Jahrhundert der „Nachfolge Christi“ ist, die so beweglich klagt über die Armseligkeit des Menschen, an Schlaf, Essen und Trinken und all die sonstigen körperlichen Bedürfnisse gebunden zu sein[1]. Man hat wohl nicht zu unrecht für das frühe Bedürfnis schon des kleinen Knaben, vom Essen sich ungewöhnlich abzubrechen, auf Einflüsse von Erzählungen aus der Legende des hl. Nikolaus von Myra und des neueren Nikolaus von Tolentino geschlossen. Er selbst hatte seinem Beichtvater gegenüber nur eine Antwort: „Er hätte allwegen begehrt, daß er ohne Essen lebe und dadurch desto besser von der Welt sein möchte“. Und seinen „steten Willen von Jugend auf“, ein einsiedlerisches Wesen zu suchen, führte er auf unmittelbaren Einfluß des Himmels zurück. Sein Ältesters kannte den Vater nur so, daß er „nie nichts anderes begehrt habe denn Gott zu dienen an einer Einsamkeit“. Als seine Andächtigkeit wuchs, schien ihm schließlich die Welt nicht weit genug, darin zu wohnen. War das vielleicht die „reinigende Feile und der drängende Stachel, die schwere Versuchung“, von der er zu dem unbekannten Dominikaner sprach, die ihm Tag und Nacht keine Ruhe mehr ließ, ihm selbst die liebste Gemeinschaft von Weib und Kind zum Ekel machte, und von der er nur befreit werden konnte durch die auf die sieben kanonischen Stunden verteilte Betrachtung des Leidens Christi, wie sie der fromme Priester aus Luzern ihn lehrte?

Man hat schon zu seiner Zeit sich gefragt, ob er recht gehandelt habe, daß er Weib und Kind verließ. Numagen hat es bereits 1483 zusamt der Frage nach dem Wundercharakter seines Fastens zum Gegenstande einer eigenen Abhandlung gemacht. Ein Schritt wie der seine wird immer ungewöhnlich bleiben und ohne besonderen Antrieb der Gnade weder gut, noch möglich sein. Aber nicht nur der spiritualistisch angekränkelte Numagen, sondern auch Vernunft und Erfahrung sagen es einem, daß selbst die höchste Liebe, ja gerade sie, immer ein Moment der Trennung in sich tragen muß, daß Liebe in ihrer Vollendung „in ihrem letzten Sinn nicht Personenverschmelzung, sondern ehrfürchtige Andacht zur selbständigen Persönlichkeit ist“[2]. Man muß auch nicht glauben, Nikolaus von Flüe habe die Trennung von seiner Familie nicht in ihrem ganzen Umpfang empfunden. Neben der Gnade, leiblich ohne Speise und Trank leben zu können, sah

[1] Vgl. bes. Imitatio Christi I 18 (n 3); 22 (n 2 f.) und 25 (n 8).
[2] Erich Przywara in der „Seele“ V, 10 (Oktober 1923) 308.

er eine ganz besondere Vergünstigung des Himmels darin, daß er von seiten seiner Frau und seiner Kinder ein so einsiedlerisches Leben führen durfte, und daß er „kein Willen, Begierde oder Anfechtung nie gehabt hätte, von solchem Wesen wiederum zu Weib und Kind zu kehren".

Es kennzeichnet den durchaus nüchtern denkenden Mann, daß es mehrfacher göttlicher Mahnungen bedurfte, bis er sein großes Zagen aufgab und dem ungewöhnlichen von Jugend an doch in ihm liegenden Zuge folgte. Später noch wußte der Teufel-Edelmann nichts besseres zu tun, als ihm, wie Nikolaus seinem Beichtvater gestand, nach langen Reden zu raten: „Er solle von seinem Führnehmen lassen und tun wie andere Leut; denn er möchte das ewige Leben nicht also verdienen". Überhaupt war Bruder Klaus für Rat zugänglich. Am fast sprichwörtlichen „Einsiedlereigensinn" hat er nicht gelitten. Nicht zuletzt sieht man das aus seinem Verhältnis zum Priestertum der Kirche, das er selbst einmal also umschreibt: „Und vor allen Menschen schätzte und ehrte ich das königliche und priesterliche Geschlecht, d. h. die Priester Christi, sodaß es mir, so oft ich einen Priester sah, vorkam, als sehe ich einen Engel Gottes. Erst dadurch glaube ich, kam ich zu der großen Ehrfurcht und Verehrung für das heiligste Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi."

Auch für die Welt und ihre Freuden hat, wie es scheint, der weltentsagende Einsiedler den Blick nie verloren. Dem Mann, der über Menschenmaß fastet, erscheint in der Verzückung ein Palast, darin eine Quelle unter der zehnstufigen Stiege der Gebote Gottes, die von Öl, Wein und Honig fließt; und eine Stimme ruft: „Wer dürstet, soll schöpfen vom Naß dieses Brunnens." Musik ist ihm Wonne. Jenes liebliche Lied des Greises von ehrwürdigem Äußern und feierlicher Gewandung, einstimmig beginnend, dann in drei Stimmen kunstgerecht sich teilend und wieder in eine Stimme zurückkehrend, klang ihm in den Ohren mit wundersüßester Harmonie. Ein eigenes Siegesbanner mit der Bärenklau läßt er sich verheißen, wenn er beharrlich bleibt. Wo er dem jungen Burgdorfer die Frage beantwortet, wie man das Leiden Christi betrachten soll, in wehem Schmerz oder in dankbar großer Freude, findet er nichts passenderes zu sagen als: bald müsse man es tun, als heiße es ringen in der Schlacht, bald als gehe es zum Tanze. Und wie das Menschlein (pussillus) von Frager es für nötig hält, sich daran „zu skandalisieren, daß ein solcher Mann vom Tanzen reden könne", bekommt er es noch einmal zu hören: „ja, als solt er an ain dantz gon." Einmal hätten ihn die Leute in seiner Zelle in Verzückung gefunden mit offenem Mund, an die Wand gelehnt, die Augen verdreht und zum Himmel gerichtet mit schrecklichem Ausdruck; zu sich gekommen habe er gesagt: „mine kind, ich bin zu dorff gsyn." „Dabei ist die Unachtsamkeit der Alten sehr zu bedauern", fügt Eichhorn treffend bei, „die so bedeutsame, wissenswerte Dinge so nachlässig behandelt haben." — Mag es vielleicht eine bloße Erfindung des Verfassers sein, es fügt sich ganz in den Rahmen des historischen Bildes von Bruder Klaus, was 1537 Salat, über Wölflin hinaus, den Bruder Klaus zu seinen Besuchern reden läßt: „Jeder solle sein Handwerk, Gewerb und was er hantierte, auf rechtliche Weise treiben... und also mit Gottesfurcht haushalten im Stand der Ehe; so wird man gleich so wohl selig, als läg einer im Wald; denn nit jedermann könne in Wüsten sich enthalten."

Man wird sich hüten müssen, den heiligen Obwaldener Bauersmann allzu vergeistigt zu schauen. Bäuerliche Derbheit schimmert gelegentlich einmal durch aus den Quellen. Aber eben so unverkennbar ist ihm eine gewisse innere Feinheit als Wesensgrund eigen. Dies selbst dem „leydigen Satan" gegenüber, den der Bruder Klaus der Quellen nie mit einem „währschaften Hosenlupf" erledigt, sondern stets nur mit Geduld und Gebet und großer Gelassenheit. Einmal ist zwar von Humor die Rede, mit dem der Einsiedler den Versucher abfahren läßt; aber gerade diese Erzählung vom Teufel-Kaufmann tritt erst spät auf und sieht einer bloßen Ausmalung der frühbezeugten Teufel-Edelmannszene verdächtig ähnlich. Kann man eigentlich etwas anderes als Feinheit erwarten bei einem Menschen, der selbst auf die elementarsten Bedürfnisse menschlichen Daseins verzichtet, und wie es den Zeitgenossen schon erschien, ein Leben der Engel bereits auf Erden führt.

Die Zeitgenossen haben sich bereits, und was unendlich wichtiger war, ihn selbst befragt, wovon er eigentlich lebe. „Auf eine Zeit, in seinem Häuslein" hat er es seinem Beichtvater mit großer Heimlichkeit gestanden: „Wenn er bei der Messe sei, und der Priester das Sakrament nieße, dann empfange er davon einen Aufenthalt, daß er ohne Essen und Trinken zu sein vermöge; ansonst könnte er das nicht erleiden". Wölflin weiß weiterhin: einigen besonders Vertrauten habe Bruder Klaus verraten, „das käme vom Andenken an das Leiden Christi. Wie er in der Betrachtung an die Scheidung von Leib und Seele Christi gelange, so ergieße sich davon in sein Herz eine unsagbare Wonne, die ihn erhielte und leichtlich die Nahrung des gemeinen Lebens verschmähen ließ". Es bedeutet keine Gegensätzlichkeit dazu, wenn das sogenannte „Sachselner Kirchenbuch" von 1488, das übrigens ja gerade die erste Stelle bringt, in der vorangestellten Antiphon sagt, die monatliche Stärkung durch den Leib des Herrn habe ihm durch zwanzig Jahre und mehr als einzige (sichtbare) Speise genügt. Das Leiden Christi, seine Erneuerung im heiligen Opfer und die Mitteilung der Gotteskraft im eucharistischen Brote sind ja nicht nur dogmatisch, sondern auch quellenmäßig nachweisbar, historisch, bei Bruder Klaus zu untrennbarer Einheit wundervoll verwoben. So ist und bleibt Nikolaus von Flüe ein Heiliger der Eucharistie, wenngleich man das Sakramentale an diesem Titel nicht zu ausschließlich fassen darf.

Bei der jüngsten Romfahrt Schweizer Pilger hat Nationalrat von Matt am 22. Oktober des Jahres dem Heiligen Vater in Rom „ein wertvoll gebundenes Exemplar des Durrerschen Werkes" als „Geschenk der Regierung von Obwalden und der beiden Priesterkapitel von Ob- und Niedwalden überreicht." In der Begleit-Adresse erneuert der derzeitige Kapitelspräses Albert von Ah, Pfarrer von Kerns, „den alten Herzenswunsch von Volk und Behörden von Unterwalden: den lieben Seligen des Schweizerlandes (der unter seinen Helden und Heiligen hervorrage wie das Matterhorn unter seinen Bergen) bald als Heiligen der ganzen Papstkirche grüßen und verehren zu können[1]." Möchte es so sein! Möchte der Stern dieses Friedensymboles, dieses Mannes, der „allwegen die Gerechtigkeit lieb gehabt, die Wahrheit gefördert und das Arge getadelt, darzu allwegen in Kriegen sein Feind wenig beschädigt," ja möchte sein Stern am Himmel gesehen werden, „daß jedermann von ihm wüßte zu sagen, daß er so schiene." Erst dann wäre seine Sendung ganz erfüllt.

[1] Nach dem Luzerner „Vaterland" Nr. 253 (vom 24. Oktober 1923).

Kleine Beiträge und Hinweise

Didier de la Cour († 14. Nov. 1623).

Zu seinem 300. Todestag.

Trostlos war der Zustand der Benediktinerklöster Lothringens und Frankreichs im 16. Jahrhundert, so trostlos, daß Kardinallegat Karl von Lothringen, der sich vergebens um eine Reform abgemüht hatte, Papst Klemens VIII. 1597 den verzweifelten Rat erteilte, den Orden wenigstens in seinem Legationsbezirk einfach zu unterdrücken. Doch der Papst dachte anders. Zweck seiner Sendung sei es, erwiderte er dem Kardinal, den Kranken zu heilen, nicht zu erwürgen. Er solle das Gebäude wiederherstellen, nicht aber vollends niederreißen. Der Orden des hl. Benedikt habe der Kirche so große Dienste erwiesen, daß der bloße Gedanke, ihn aufzuheben, ihm wie ein Verbrechen erscheine. Andererseits gebe es keine ruhmreichere Aufgabe, als zu seiner Erneuerung mitzuwirken.

Der Wiederaufstieg, der in deutschen Landen schon nach dem Konstanzer Konzil eingesetzt hatte[1], war nun auch in Lothringen nicht mehr fern. Sein Urheber Didier (Desiderius) de la Cour, 1550 zu Montzeville an der oberen Maas von braven Eltern geboren, gewöhnte sich früh an das benediktinische Ora et labora. Wenn der Vater nach des Tages Arbeit die Familie zur Lesung von Heiligenleben um sich versammelte, wurde das Herz des Knaben tief ergriffen. In reiferen Jahren zog ihn die Schönheit der kirchlichen Liturgie im benachbarten Kloster St. Vannes mächtig an. Die im übrigen wenig regeltreuen Mönche, denen sein vorbildlicher Wandel ein ständiger Vorwurf und seine Zulassung in ihre Reihen eine Gefahr für ihre Lauheit zu werden schien, machten aber seinem Eintritte Schwierigkeiten. Nur mit Mühe erlangte er die Aufnahme unter die Chornovizen und machte nach langem Warten am 21. März 1575 Profeß. Während der höheren Studien zeigte Didier einen seltenen Eifer für Frömmigkeit und Wissenschaft. Als Priester regte er hernach wiederholt, doch stets erfolglos, eine Hebung des klösterlichen Lebens an. Als aber Herzog Heinrich von Lothringen, Bischof von Verdun, Kommendatarabt von St. Vannes, die Reform selber in die Hand nahm, fand er im eifrigen Mönche das geeignetste Werkzeug seiner Absichten. Zum Prior (1598) erwählt, begann dieser nach Versetzung widerstrebender Mönche mit vier Novizen, die am 30. Januar 1600 ihre Gelübde ablegten, das Erneuerungswerk. Das verjüngte Kloster erstarkte rasch und zeigte solchen Eifer, „daß man in den Mönchen von St. Vannes die ersten Schüler des hl. Benedikt wiederzusehen glaubte“ (Heimbucher I², 304).

Im Laufe der Jahre wurden zahlreiche Klöster auch außerhalb Lothringens reformiert; zuerst St. Hydulph in Moyenmoutier, das dann mit St. Vannes den Grundstock der 1604 errichteten blühenden lothringischen Benediktinerkongregation bildete, die erst der französischen Revolution zum Opfer fiel. Auch die Gründung einer belgischen Reformkongregation bereitete sich vor, und die französischen Klöster, die in außerordentlich großer Zahl die strengere Observanz annahmen, schlossen sich 1618 zu der nachmals so berühmten Kongregation vom hl. Maurus zusammen. Der verdiente Reformator, der durch jahrzehntelanges Ringen und Opfern herrliche Erfolge erzielte, blieb stets der bescheidene, einfache Mönch, dem Verborgenheit und Regeltreue über alles gingen. Bezeichnend für seine Gesinnung sind zwei Briefe[2], die er gegen Ende seines Lebens — er starb am 14. November 1623 — geschrieben hat.

[1] Vgl. hierüber u. a. die anziehend geschriebene, aufschlußreiche Monographie von P. Virg. Redlich O. S. B., Johann Rode von St. Mathias bei Trier, ein Reformabt des 15. Jahrh. (Münster 1923, Aschendorff), von der noch eigens die Rede sein wird.

[2] E. Didier-Laurent O. S. B., Dom Didier de la Cour de la Vallée et la réforme des Bénédictins de Lorraine (1904), S. 227 ff.

Der allseits verehrte greise Vater, trotz seiner verfassungsgemäßen Enthebung vom Amte noch immer die Seele der Kongregation, gedachte den Rest seiner Tage im abgelegenen Kloster St. Mihiel zu verbringen. An den dortigen Prior richtete er in dieser Angelegenheit unterm 6. August 1621 folgendes Schreiben:

„Hochwürden! ... Sie teilen mir mit, daß Sie mir bei Ihnen eine Zelle bereiten ließen. Von ganzem Herzen danke ich Ihnen dafür. Es ist mein Wunsch, daß man mich zu St. Mihiel oder wo ich mich aufhalten werde, behandle wie den letzten Religiosen. Für meine leiblichen Bedürfnisse genügt eine Zelle oder ein Schlafsaal, wie bei den andern ganz einfach eingerichtet. Auch die Verpflegung sei die gewöhnliche, ausgenommen, daß ich ein wenig warmes Wasser brauche, um meinen Wein zu mischen. Das ist alles, was ich benötige. Und da ich besondere Gründe habe, mich vor dem geringsten Übermaß der Nahrung zu fürchten, so bitte ich, mich — auch bei meiner Ankunft — vom gemeinen Mahle zu dispensieren. Ferner ersuche ich, mich im Falle einer Erkrankung mit Ärzten möglichst zu verschonen. In religiöser Hinsicht habe ich nur den einen Herzenswunsch, unsere hl. Regel gewissenhaft zu beobachten. Bisher habe ich sie leider schlecht befolgt; aber in Zukunft will ich nicht besser gehalten sein als jeder andere. Ich werde täglich am Chorgebet teilnehmen, gleich den übrigen eine Woche hindurch den Gottesdienst halten, wenn ich an der Reihe bin. Nur Krankheit soll mich daran hindern. Man erwarte von mir in Abwesenheit des Oberen nirgends eine Spur von Vorrang, nicht in der Kirche und auch sonst nicht. Wer also vor meiner Ankunft bei den klösterlichen Übungen den Vorsitz führte, soll das auch weiter tun, gleich als ob ich gar nicht im Hause wäre. So bleibe ich im Frieden und bin glücklich, daß andere leisten, was ich nicht kann. Sehen Sie, Hochwürden, diese Bedingungen gestatte ich mir für meinen dortigen Aufenthalt Ihnen vorzulegen. Ich bitte, sie gütigst zu genehmigen und vor allem mich vom Verkehr mit der Außenwelt zu befreien."

Sein Wunsch sollte nicht in Erfüllung gehen. Er blieb der geistige Mittelpunkt seiner Stiftung, so sehr sich seine Bescheidenheit dagegen sträubte. Die übrigen Stunden weihte er dem Studium, nicht selten der Erklärung der hl. Regel. Er war tief in den Geist dieses ehrwürdigen Buches eingedrungen und hatte Hunderte von Mönchen damit erfüllt. Wie bescheiden er aber von sich und seiner Tätigkeit dachte, lehrt der Brief, mit dem er am 1. Oktober 1621 die Bitte des Priors von Corbie um einen Kommentar zu Regel und Konstitutionen beantwortete:

„Hochwürden! Ich bin sehr erfreut, daß Sie die Richtigkeit meines Schreibens erkannten, worin ich Ihnen mitteilte, daß unser Fr. Simon die Abschrift der Regel unseres hl. Vaters Benediktus, die Euer Hochwürden bei Ihrer Abreise von Verdun mir zurückließen, nach Paris sandte. Von mir konnten Sie nichts anderes erwarten, als was ich Ihnen geschickt habe, eine unbeholfene Arbeit ohne viel Geist. Hätte ich mehr bieten können, es wäre gerne geschehen. Aber niemand teilt mit, was er selbst nicht besitzt. Man darf auch nicht mehr von der kleinen Arbeit erwarten, die ich über die Deklaration verfaßt habe. Sie fließt ja aus derselben schwachen Quelle wie diese. Wollte man das, was unsere Patres in Ihrem Kapitel grundgelegt haben mit meinem bescheidenen Beitrag weiter ausbauen, so könnte das dienen für eine kommende bessere Zeit. Ich bitte unsern Herrn, er möge uns den echten Geist des hl. Vaters Benediktus für die hiesigen wie für Ihre Klöster schenken, damit die wahre klösterliche und christliche Frömmigkeit wieder auflebe. Ich verbleibe, Hochwürden, Ihr geringer Mitbruder D. Didier de la Cour."

Der Nachlaß des demütigen Mannes, von dem außer früheren Zeugen noch 1754, der benediktinische Literarhistoriker M. Ziegelbauer (I, 477b) rühmend spricht, ist wie verschwunden und sein Name nur selten genannt. Aber sein Wirken hat Jahrhunderte überdauert, und die Namen Guéranger und Wolter künden es vier blühenden Kongregationen von heute, was sie Didier de la Cour zu verdanken haben.

P. Justinus Uttenweiler (Beuron).

Von einer alten christlichen Literatur.

Die Literaturen der Völker gestatten uns Einblick in ihr geistiges Leben, ihr Arbeiten und Ringen, ihre Geschicke, ihre ganze Kultur. Von diesem Gesichtspunkt aus dürfte es nicht unangebracht erscheinen, wenn ich einen kurzen Überblick zu geben suche über die Literatur eines alten christlichen Kulturvolkes. Es handelt sich um das der semitischen Rasse angehörige Volk der Syrer. Ich unternehme es in engem Anschluß an die von Prof. Dr. A. Baumstark herausgegebene Geschichte der syrischen Literatur[1].

Die syrische Literatur umfaßt das Schrifttum, das im ostaramäischen Dialekt von Edessa abgefaßt ist. Dieser hatte sich von hier aus mit dem Christentum hauptsächlich über das nördliche Mesopotamien und das benachbarte linke Tigrisufer ausgebreitet und als Literatursprache die anderen ostaramäischen Dialekte verdrängt. Für sich selbst entlehnten die ostaramäischen Christen die griechische Bezeichnung „Syrer" (abgekürzt aus „Assyrer"). Der altsemitische Volksname „Aramäer" war ihnen gleichbedeutend mit „Heiden". Die christlich-palästinensische Literatur scheidet der Verfasser aus, da sie im westaramäischen Dialekt verfaßt ist.

Der christlich-syrischen Literatur ging bereits eine jüdische und heidnische in ostaramäischer Mundart voran. Ihr Umfang ist uns unbekannt, da nur noch einzelne Stücke erhalten sind. Unter ihnen befindet sich ein amtlicher Bericht über eine Hochwasserflut, von der Edessa im Jahr 201 n. Chr. heimgesucht wurde. Er entstammt dem königlichen Archiv und ist das älteste zeitlich bestimmte Sprachdenkmal. Auf jüdische Kreise geht sicher der Grundstock der Peschitta genannten Übersetzung des Alten Testamentes zurück.

Nach Edessa und Umgegend gelangte das Christentum um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Bald nach 202 nahm sogar das Königshaus den christlichen Glauben an. Dagegen konnte die Landschaft Adiabene jenseits des Tigris schon um 123 Bischöfe und Blutzeugen aufweisen. Im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert erlebte die Literatur der jungen syrischen Christenheit ihre klassische Blütezeit. Eine Persönlichkeit überragte an schöpferischer Fruchtbarkeit und weitreichendem Einfluß alle anderen. Es war der hl. Ephräm aus Nisibis († 373). Als die Perser 363 seine Vaterstadt eroberten, zog er sich ins römische Gebiet nach Edessa zurück. Hier gründete er wohl selbst die berühmte „Perserschule" zur Heranbildung eines Klerus für sein Heimatland. Vor allem sicherten ihm seine Dichtungen für die ganze Zukunft die Liebe seiner Volksgenossen, die ihn als „Propheten der Syrer" verehrten. Noch zu seinen Lebzeiten begeisterten sich auch die griechischen Mönche für seine Schriften. Viele seiner religiösen Lieder gingen schon bald nach seinem Tode in die syrische Liturgie über. Erst den Gedichten des hl. Ephräm gelang es, den noch immer fortlebenden Einfluß des ältesten christlichen Schriftstellers, des Gnostikers Bardesanes († 222) niederzukämpfen. Doch machte sich bereits in dieser ersten Periode der syrischen Literatur ein vom nahen Antiochien ausgehender griechischer Einfluß bemerkbar. So wurde im dritten Jahrhundert die syrische Übersetzung des Alten Testamentes nach Wortlaut und Zahl der Bücher dem griechischen Text angeglichen. Die noch im zweiten Jahrhundert entstandene syrische Evangelienharmonie, Tatians Diatessaron, wurde, wohl durch Bischof Rabbulas von Edessa († 435), aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt. An ihre Stelle trat eine neue Übersetzung des Neuen Testamentes aus dem Griechischen. Ferner wurden die Werke bedeutender griechischer Theologen ins Syrische übertragen wie die des hl. Chrysostomus, der drei großen Kappadokier u. a.

Einen Wendepunkt in der weiteren Entwicklung der syrischen Literatur bedeutet die große Glaubensspaltung im fünften Jahrhundert. Sie trennte die ostaramäische Christenheit in nestorianisches und monophysitisches Bekenntnis. Dieser Riß zog sich

[1] Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. 4° (XVI u. 378 S.) Bonn 1922, Marcus & Weber.

naturgemäß auch durch die Literatur. Ja noch mehr! Die Annahme der griechischen Irrlehre durch die Syrer war überhaupt ein Sieg des griechischen Geistes über den bodenständig aramäischen. Von Antiochien aus hatte die Lehre des Nestorius bald auch Eingang gefunden an der Perserschule zu Edessa. Auf dem unter römischer Herrschaft stehenden Gebiet konnte sie sich aber nicht halten. Die Schule wurde 489 geschlossen. In Nisibis erstand sie zu neuem blühenden Leben und zählte bisweilen über 1000 Schüler. Nisibis wurde geradezu eine Hochburg der neuen Lehre, die sich von hier aus in dem unter persischer Oberhoheit stehenden Mesopotamien ausbreitete. Bald erlangte die Schule solches Ansehen, daß sie selbst dem gelehrten römischen Staatsmann und späteren Mönch Kassiodor als Vorbild vorschwebte, als er um 536 mit dem Plan umging, in Rom eine christliche Studienanstalt zu gründen. Neben Nisibis entstand noch eine ganze Reihe theologischer Schulen. In allen wurde literarische Tätigkeit eifrig gepflegt. Sie stellten sich natürlich in erster Linie in den Dienst der theologischen Gelehrsamkeit, in deren Mittelpunkt die Erklärung der Hl. Schrift stand. Sodann galt es, die neue Lehre zu verteidigen, zu festigen und zu verbreiten, ferner die Liturgie weiter auszugestalten. Von Anfang an hat sich die nestorianische Literatur eng an die griechische angeschlossen. Neben anderen wurden besonders die Werke der drei Hauptvertreter der neuen Lehre übersetzt: des Theodor von Mopsuestia, Diodor von Tarsus und Nestorius. Wohl im Gegensatz zu dieser gelehrten Schriftstellerei wurde in den überaus zahlreichen Nestorianischen Klöstern mehr die asketisch-erbauliche Richtung vertreten. — Die monophysitische Lehre wußte sich im römischen Syrien zu halten. Sie drang sogar noch in den persischen Osten vor. Im Gegensatz zum nestorianischen hatte das altmonophysitische Schrifttum gleich zu Anfang noch zwei klassische Vertreter echt aramäischer Art: in Jakob von Sarug († 521) einen Meister der Dichtung, im Bischof Philoxenus von Mabbug († 523) einen Meister der Prosa. Beide widmeten ihr schriftstellerisches Schaffen hauptsächlich der Hl. Schrift und der Glaubenslehre. Ans Übersetzen aus dem Griechischen machten sich die Monophysiten erst, als 518 auch über ihre Sache Tage der Verfolgung hereinbrachen. Vor allem scheinen die verbannten Bischöfe ihre unfreiwillige Muße dazu benutzt zu haben, griechische Meister wie den Patriarchen Severus von Antiochien und Cyrill von Alexandrien für ihre eigene Sache sprechen zu lassen. Durch Bischof Jakob Baradai († 578) wurde der Monophysitismus neu gefestigt (daher „Jakobiten"). Bildungsstätten, wie die Nestorianer sie in ihren theologischen Hochschulen besaßen, standen ihm allerdings nicht zur Verfügung. Dafür wurden hier die Klöster in höherem Grad als dort Heimstätten gelehrter Studien. Sie bargen wohl alle reiche Handschriftenschätze. Die Geschichte einer Klosterbibliothek können wir bis ins neunte Jahrhundert zurückverfolgen. Es ist die des syrisch-jakobitischen Muttergottesklosters in der Nitrischen oder Skete-Wüste Unterägyptens. Der Abt des Klosters hat allein auf einer Reise in Mesopotamien im Jahre 932 nicht weniger als 350 neue Handschriften erworben. Dieser Klosterbibliothek entstammen auch unsere wertvollsten Handschriften. Der kleinere Teil kam im achtzehnten Jahrhundert in die Vatikanische Bibliothek nach Rom, der weitaus größte aber im neunzehnten nach London ins Britische Museum.

Das siebte Jahrhundert brachte ein Ereignis, das für die christlich-syrische Literatur geradezu verhängnisvoll werden sollte. Es war die Eroberung des römisch-persischen Mesopotamien durch die mohammedanischen Araber. Die christliche Bevölkerung zeigte sich den Eroberern gegenüber zwar kulturell überlegen. Sie konnte aber nicht verhindern, daß die arabische Sprache sich mehr und mehr als Umgangssprache durchsetzte, und daß das Syrische schließlich fast nur noch als Kirchen- und Gelehrtensprache sein Dasein fristete. Ja, viele Schriftsteller bedienten sich neben ihrer Muttersprache vielfach auch der arabischen, um die Wende des ersten Jahrtausends fast ausschließlich. Zwar herrschte bei den Nestorianern von der Mitte des siebten bis Ende des zehnten Jahrhunderts noch auf theologischem, liturgischem und asketischem Gebiet ein reiches selbständiges literarisches Leben. Daneben setzte aber

im achten Jahrhundert eine neue Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen ein. Angeregt war sie durch die Bedürfnisse der jungen mohammedanischen Kulturwelt. Übertragen wurden die Schriften der griechischen Philosophen, vorab des Aristoteles, ferner der Mathematiker, Ärzte und Naturforscher. Da bis ins neunte Jahrhundert die Übersetzung zumeist ins Syrische erfolgte und dann erst ins Arabische, so wurde die syrische Literatur selbst noch bereichert. So vermittelten die Syrer, in erster Linie die Nestorianer, den Arabern das profanwissenschaftliche Geisteserbe der griechischen Antike. Von den Arabern aus wirkte es, vielfach durch jüdische Vermittlung, wieder befruchtend auf das Abendland. Die Mittlerrolle übernahmen die syrischen Ärzte. Seit alters hatten die Syrer Vorliebe für die Heilkunde. Auf keinem Gebiet weltlichen Wissens haben sie schriftstellerisch eifriger und selbständiger gearbeitet als hier. So kam es, daß sie bereits die Gunst der persischen Großherren besaßen. Jetzt waren sie vielfach Leibärzte der Kalifen. Und sie haben es verstanden, ihre Muße gut auszunützen. Der hervorragendste war Hunain ibn Ishaq († 876). Wieder waren es hauptsächlich Ärzte, die sich mit gelehrten Studien über die eigene Sprache beschäftigten, je mehr sie zur toten Sprache wurde. Sie schrieben Grammatiken, verfaßten Wörterbücher, um so den richtigen Gebrauch der Muttersprache zu sichern. — Im Gegensatz zu den Nestorianern bewiesen die Jakobiten in diesem Zeitraum wenig schöpferische Kraft. Ihr Schrifttum erweist sich wesentlich als ein christlich-hellenistisches in aramäischem Sprachgewand. Den namhaftesten Vertreter fand diese Richtung im Bischof Jakob von Edessa († 708). In mancher Hinsicht dem hl. Hieronymus ähnlich hat er ihn an Vielseitigkeit geistigen Schaffens sogar noch übertroffen.

War das syrische Schrifttum im zehnten und elften Jahrhundert fast ganz im arabischen untergegangen, Mitte des zwölften Jahrhunderts erstand es zu neuem Leben. Ließen hoffnungsvolle Erwartungen auf die neuen mongolischen Herrscher die Syrer auf ihre nationale Eigenart sich besinnen und ein letztes Mal alle Kraft zusammenraffen? Dann mußten sie bald die bittersten Enttäuschungen erleben. Denn im Kampf gegen den türkisch gewordenen Islam sollten sie verbluten. Die Schriftsteller dieser letzten Periode knüpften an das Erbe der eigenen Vergangenheit an, standen aber auch stark unter dem Einfluß griechischen und sogar mohammedanisch-arabischen Geisteslebens. Die bedeutendsten Vertreter dieser Renaissanceliteratur waren die beiden jakobitischen Bischöfe Dionysius bar Salibi († 1171) und Bar Hebräus († 1286). Letzterer war unter allen syrischen Schriftstellern der fruchtbarste und hat seinesgleichen nur an seinem abendländischen Zeitgenossen Albert d. Gr. Auf allen Gebieten der Theologie, in Philosophie, Geschichte, Kirchenrecht, Medizin und Grammatik hat er sich betätigt. Im vierzehnten Jahrhundert setzte dann der endgültige Verfall des syrischen Schrifttums ein, wenn auch bis ans achtzehnte Jahrhundert heran noch manches hervorgebracht wurde. Im siebzehnten Jahrhundert versuchten einige nestorianische Geistliche nicht ohne Glück auch die neusyrischen Volksdialekte literarisch zu verwerten, indem sie altsyrische Kirchenlieder nachdichteten. In einigen Gegenden, bei Mardin, im Tur Abdin („Mönchsgebirge") und am Urmiasee, lebt nämlich die alte syrische Sprache in eigentümlicher Weiterentwicklung bis heute fort.

Auf die Literatur der syrischen Melchiten und Maroniten d. h. der dem alten Glauben treu gebliebenen bezw. seit 1182 mit der katholischen Kirche vereinigten monotheletischen Syrer des Libanon braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Sie haben den Nestorianern und Jakobiten gegenüber an der literarischen Tätigkeit einen ganz verschwindenden Anteil genommen.

Noch erübrigt ein kurzes Wort der Würdigung dessen, was die Syrer geschaffen haben. Mögen sie die Gabe originellen selbständigen Schaffens nur in mäßigem Grad besessen haben, so haben sie gleichwohl eine hohe kulturgeschichtliche Aufgabe erfüllt. Sie haben durch ihre Literatur antike wie christliche Kultur den Persern, Armeniern und Arabern vermittelt. Schon von diesem Gesichtspunkt aus gebührt dem syrischen Schrifttum unter den christlich-orientalischen Literaturen der erste Platz.

In seiner syrischen Literaturgeschichte hat der um die Wissenschaft sehr verdiente Forscher unter schwierigen Verhältnissen ein Werk geschaffen, das auf diesem Gebiet seinesgleichen nicht hat. Welch eine Unsumme von Arbeit auf das Buch verwandt ist, zeigt der erste Blick allein auf die Quellenangaben, die mangelnder Druckausgaben wegen zu einem großen Teil nur nach den überall hin zerstreuten Handschriften erfolgen konnten. In der Behandlung der einzelnen Fragen wird der Leser direkt an den jeweiligen Stand der Forschung herangeführt. Besondere Aufmerksamkeit ist der Entwicklung der syrischen Liturgie gewidmet. So müssen wir dem Verfasser von Herzen danken, daß er uns diesen zuverlässigen Führer durch das weite Gebiet der syrischen Literatur an die Hand gegeben hat.

P. Gotthard Kloker (Beuron).

Aus der Kloster- u. Kunstgeschichte der Abtei am Laacher See.

Die Beuroner Kongregation hat heute das Glück, Hüterin von mehreren hervorragenden alten Ordenskirchen zu sein, so in Maria-Laach, St. Mathias zu Trier, Neresheim und Weingarten. Diese kostbare Gabe der göttlichen Vorsehung bedeutet für die Beuroner Benediktiner naturgemäß auch eine Aufgabe. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." Am Laacher See ist man auf dem Wege der „Erwerbung" des Ererbten schon ein gutes Stück vorangeschritten.

Der 25jährige Gedenktag der Neugründung von Maria-Laach (25. Nov. 1892 — 25. Nov. 1917) gab die schönste Gelegenheit, sich der ersten Anfänge der ehrwürdigen Stätte überhaupt zu erinnern. Der Kunstgeschichtler der Abtei, P. Adalbert Schippers, ließ sich dies nicht entgehen. Im 40. Bande des „Repertorium für Kunstwissenschaft"[1] bot er eine gründliche kunstgeschichtliche Untersuchung über den Beginn der Bautätigkeit am Laacher See nach der Klostergründung im Jahre 1093. An den ältesten Teilen der Kirche lassen die verschiedenen, in regelmäßiger Abwechslung verwendeten Bausteine deutlich zwei Bauperioden erkennen, die sich am besten vereinigen lassen mit der Förderung, die die Stiftung durch Pfalzgraf Heinrich II. († 1095) und seine Gemahlin Adelheid († 1100) erfahren hat. Seine These stützte der Verfasser durch unanfechtbar urkundliche Texte wie durch eine Reihe bau- und kunstgeschichtlicher Gründe. Da der zweite Bauabschnitt bis 1100 sämtliche Arkaden des Langhauses miteinschließt, so ergibt sich daraus, daß die Einwölbung, die heute in der Abteikirche durchgeführt ist, von Anfang an beabsichtigt war; ein Ergebnis, das die deutsche Kunstgeschichte wohl mit Genugtuung buchen wird. Es zeigt nämlich, daß neben dem quadratischen, gebundenen Gewölbesystem, das bei der Einwölbung des Speyerer Domes seit 1084 zur Anwendung kam, die rheinischen Architekten auch das rechteckige, ungebundene System zu handhaben wußten, das später in der Gotik zur Alleinherrschaft gelangte. A. Hupperts vertrat in seiner 1913 erschienenen Schrift „Die Abteikirche zu Laach und der Ausgang des gebundenen romanischen Systems" einen gegenteiligen Standpunkt. Schippers hat aber seine These mit so vielen Belegen aus der Lokal- und allgemeinen Kunstgeschichte gestützt, daß es schwer sein dürfte, sie zu entkräften. Das reiche, mit sichtbarer Anhänglichkeit an den Gegenstand ausgewählte neue Abbildungsmaterial aus der Frühzeit wird weit über den Kreis der Fachgenossen hinaus Beachtung finden und Anregung bieten.

Die fortschreitende Kenntnis der Laacher Kunstdenkmäler forderte ganz von selbst auch eine Einführung in die Klostergeschichte. Auch diese schenkte P. Schippers seinen Ordensbrüdern und den Verehrern der Benediktiner zum Silbernen Jubiläum der neu besiedelten Abtei[2]. Gründung und Gründer, die Blütezeit des Mittelalters,

[1] Als Sonderdruck erschienen: Schippers, P. Dr. Adalbert O. S. B., Das erste Jahrzehnt der Bautätigkeit in Maria-Laach. Berlin 1917, G. Reiner.

[2] Derselbe, Maria-Laach. Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit. Düsseldorf 1917, L. Schwann.

der Anschluß an die Bursfelder Vereinigung, die Aufhebung durch die französische Revolution und ihre Folgen, die Neubelebung mit dem Einzuge der Beuroner Benediktiner ziehen in anregender Darstellung am Auge des Lesers vorüber. Er wird eingeführt in die mannigfaltigen Schicksale und Betätigungen eines mehr als 700-jährigen Benediktinischen Klosterlebens. Geschickt gewählte Initialen am Anfang und Schluß der Kapitel, zwei Miniaturen auf Tafeln liefern Proben aus Laacher Handschriften des 12. Jahrhunderts. Die vornehme Ausstattung erhebt das Werkchen zu einem Glanzstück seiner Art. 1922 erschien die rasch notwendig gewordene 2. Auflage. Möchten die Kultur- und Kunststätten Deutschlands noch viele solcher Bearbeitungen erfahren! Unser Verfasser wäre der gegebene Mann für den entsprechenden Band der neuen »Germania Sacra«[1].

Den Ausweis gründlichen Forschens liefert er nicht nur durch die genannten zwei Schriften, sondern vor allem auch durch seine (Frankfurter) Dissertation, eine den Rahmen einer weiter gesteckten Abhandlung erreichende Spezialstudie über das Stiftergrab im Westchor der Abteikirche[2]. Abt Albert (1199—1217) ließ Wandteppiche anfertigen, die in figürlichen Darstellungen die Stifter und namhaften Wohltäter des Klosters festhielten. Während die wertvollen Teppiche selber im 17. Jahrhundert durch Kriegshorden geraubt wurden, haben die Laacher Klosterhistoriker deren Inschriften schon früher aufgezeichet. Eine genaue Untersuchung der Texte führte zu dem Ergebnis, daß wir uns die Stifterfiguren auf zwei langen Teppichen zu denken haben, die an Festtagen zum Schmucke der Chorwände dienten. Solche figurale Behänge aus dem 12. Jahrhundert bewahrt heute noch der Domchor zu Halberstadt. Der beigefügte Wiederherstellungsversuch hat etwas Überzeugendes an sich; er läßt die überlieferten Inschriften in ganz neuem Lichte erscheinen. Der Verfasser sieht in diesen Bildteppichen skizzenhaft den berühmten Statuen-Zyklus der späteren Naumburger Stifterfiguren mit vorgezeichnet.

Ein monumentales Bildnis erhielt der Gründer des Laacher Klosters, als Abt Theoderich von Lehmen (1254—96) ihm im Mittelschiff der Kirche ein schönes Grabdenkmal mit einem Altar zu Häupten errichten ließ. Es steht heute im Westchor und bildet den Gegenstand des zweiten Teiles der Schrift. Obschon allen Besuchern des Laacher Münsters bekannt, wird uns die volle Bedeutung des Grabdenkmals doch erst durch die vorliegende Schrift künstlerisch-kunstgeschichtlich erschlossen. Auf einem steinernen, frühgotischen, mit Maßwerk reich geschmückten Sarkophage ruht die überlebensgroße, aus Nußbaumholz geschnitzte Stifterfigur. Sie zeigt jugendliches Mannesalter. Die Profilansicht von rechts hat der Bildhauer besonders fein herausgearbeitet. Ein prächtiges, größtenteils ursprünglich erhaltenes Farbengewand, das am Leibrock reiche Vergoldung aufweist, umhüllt das ganze Grabdenkmal. Die sorgfältige Stilanalyse führt zu der Annahme, daß der Meister des Denkmals der damals blühenden Kölner Dombauhütte angehörte und es um 1280 in Maria-Laach anfertigte. Wenn, wie der Verfasser kürzlich in der holländischen Zeitschrift Opgang (Amsterdam 1922) nachgewiesen hat, daß das steinerne Grabdenkmal Gerhards von Geldern und seiner Gemahlin († um 1230) im Liebfrauenmüster zu Roermond aus dem 17. Jahrhundert stammt und nur Nachbildung eines mittelalterlichen Originals ist, rückt das Laacher Werk für den Niederrhein an die Spitze der aus dem Mittelalter erhaltenen Monumentalplastik. Fünf vortreffliche Aufnahmen in mustergültigem Druck erläutern die gelehrten Darlegungen.

Das Laacher Stiftergrab steht heute unter einem höchst eigenartigen, sechseckigen Baldachin, der bisher zu den Rätseln der rheinischen Kunstgeschichte zählte. In der Entwirrung dieses Rätsels sieht der Verfasser den Höhepunkt seiner Schrift. Er bezeichnet zunächst die Zwerggalerie als einen Fremdkörper im Aufbau. In der Tat

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1923, Heft 3/4, S. 130.

[2] Derselbe, Die Stifterdenkmäler der Abteikirche Maria-Laach im 13. Jahrh. Heft 8 der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Münster i. Westf. 1921, Aschendorff.

passe nach Wegnahme der Zwerggalerie der obere Teil vortrefflich auf den unteren, und so entstehe eine kunstvoll aufstrebende kleine Kuppel mit zwölf Rippen, deren ursprüngliche Anlage der erhaltene Schlußstein beweise. Wozu diente nun dieser Baldachin? Die Wirtschaftsannalen des Abtes Theoderich von Lehmen erwähnen die Errichtung eines Altarüberbaues, eines sogenannten Ciboriums, woraus die Schlußfolgerung gezogen wird, daß die Zwerggalerie die Überreste einer Brüstung darstellt, die ehemals den Baldachin des Hochaltars im Ostchor wie eine Kommunionbank umgab. Eine versuchte zeichnerische Wiederherstellung zeigt wirklich, daß das Ciborium mit der umstehenden Brüstung sich einst im Ostchor sehr schön ausgenommen haben müsse und reizt zur Zustimmung. Weitere Gesamtbilder und Einzelzeichnungen veranschaulichen den Inhalt der Ausführungen.

Würde man aus dem Vorhergehenden nicht schon entnehmen, daß Maria-Laach ein Kulturzentrum war und ist, so könnte es einem die Tatsache, daß Jungblut ihm unter den „Rheinischen Heimatbüchern“ ein eigenes Heft (5.) angewiesen hat, besagen[1]. Im ersten Teil bespricht Reinhard Brauns (Bonn) „die Entstehung des Laacher Sees“. Auf einer Tageswanderung führt er den Leser an alle vulkanischen Erscheinungen im Seegebiet heran und zieht nach dem Rundgang in acht Thesen die Ergebnisse. Vier Bilder erläutern die leicht faßliche Darlegung der schwierigen Probleme. Dann erzählt der Laacher Biologe P. Gilbert Rahm im zweiten Teil „von Tieren und Pflanzen im Laacher See“. Im Lichte dieser Schilderungen empfängt der sonst so stille See ein wundersames Leben. Besonders werden die Anwohner und Kenner des Bodensees die Ausführungen mit Interesse lesen, da von dort die „Seefellchen“ durch die Jesuiten 1872 verpflanzt wurden, die im Eifelmeer eine merkwürdige Anpassung ihres Ernährungsapparates vollziehen konnten. Anziehende Bilder vom Laacher Fischfang beleben seine Worte.

In einer feinen Schilderung des Laacher Landschaftsbildes faßt P. Adalbert Schippers zuletzt die beiden ersten Teile gewissermaßen künstlerisch zusammen. Seine Ausführungen über „Die Abtei Maria-Laach“ (Kirche und Kloster) bieten entsprechend dem ortsgeschichtlichen Charakter der Schrift und der Methode seiner Vorgänger vorwiegend eine sorgfältige Darlegung der Entstehungsgeschichte der klösterlichen Bauten, die ja auch für die mittelalterlichen Teile von ausnehmender Bedeutung ist. Eine vortreffliche Radierung von der Kirche und eine Federzeichnung vom Kreuzgarten im Mittelalter schmücken den Text. Wer die Abtei und den See kennt, wird sich mit Freuden an Hand solcher Schriften vergangener Tage erinnern. Er kann nur von Herzen wünschen, daß die Liebe zu dieser Stätte mitwirkt zur Verbreitung der segensreichen Tätigkeit, die von ihr ausging und lange ausgehen möge.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

[1] Am Laacher See. Bonn 1922, Fr. Cohen.

In piam memoriam. Am 7. Oktober 1823 ging Dominikus Maier, der letzte Augustinerabt von Beuron, zwanzig Jahre nach Aufhebung seines Klosters, still wie er gelebt, zu den Vätern hinüber. Viel Kummer hatte ihm seine zwölfjährige Regierung (1790—1802) gebracht. Da liest man z. B. in seinem Tagebuch Oktober 1796 nach einem Franzoseneinfall: „So hatte also diese Geschichte ein End: aber mir wird es schwarz vor den Augen über den schweren Gedanken, so viel durch Rauben, Brennen und Quartierkosten erlitten zu haben. O, Beuron wird es noch durch viele Jahre büßen müssen. Wirklich schon haben wir uns an Essen und Trinken abgebrochen, obschon wir auch vorher keinen Überfluß hatten. Dabei trösten wir uns aber mit dem Worte Hiobs und denken: Gott ist Vater, und wir sind seine Kinder; er weiß, was wir nötig haben. Er wird seiner Kinder nicht vergessen.“ Bei seiner Wahl soll das Wort gefallen sein: „Hoch lebe unser Abt Dominikus der Erste, aber auch der Letzte!“ Ist die einfache Grabschrift im Mittelschiff der Beuroner Kirche Zeuge dieser Legende oder vielleicht deren Ursache? Sie besagt:

DOMINICUS IMUS · NAT: MAIER ROTTWILENSIS · ABBAS ULTIMUS.

Bücherschau

Theologie und Religion

Umberg, Joh. Bapt., S. J., Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung. Eine biblisch-dogmatische Studie. gr. 8° (XII und 217 S.) Freiburg 1920, Herder.

Da für uns Katholiken die Hl. Schrift nicht die einzige Glaubensquelle darstellt, bleibt die Firmung doch eines der sieben Sakramente, auch wenn ein Schriftbeweis dafür sich nicht herstellen ließe. Dieser ruhige Besitz des Glaubensgutes mag die Ursache gewesen sein, daß die alten Theologen sich um die biblische Begründung der Sakramentalität der Firmung wenig bemühten oder darin nur sehr mangelhaft argumentierten. Erst das Auftreten Luthers, der die Firmung leugnete, zwang die katholischen Theologen aus apologetischen Gründen der Schriftlehre eine größere Aufmerksamkeit zu schenken. Wie sauer ihnen die Arbeit wurde, zeigt uns der gelehrte Verfasser der vorliegenden Abhandlung. Er unternimmt es, mit den Unklarheiten der Vergangenheit gründlich aufzuräumen und stellt einen, allen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden, umfangreichen Schriftbeweis für die Sakramentalität der Firmung her. Es ist ihm nicht nur darum zu tun, die wenigen klassischen Texte (zwei, höchstens drei) für seine Zwecke auszubeuten, er versteht es, diese wichtigen Stellen der gesamten Geistlehre des Evangeliums und der Paulusbriefe organisch einzugliedern. Es war sehr gut, klar herauszusagen, worin sich die Geistesmitteilung bei der Firmung von der bei der Taufe unterscheidet. Die Firmung gibt den Hl. Geist als die eigentliche Messiasgabe, auf die schon die Propheten hingewiesen haben. Den letzten Grund der Verschiedenheit in der Geistesmitteilung kann uns allerdings auch P. Umberg nicht aufdecken; denn das „Mehr oder Weniger" ist eine der menschlichen Unzulänglichkeit angepaßte Ausdrucksweise, die die Erscheinungen der Überwelt uns zwar näherbringen, aber nicht vollends erklären kann.

Was der Verfasser über die Gleichsetzung der apostolischen Handauflegung mit unserer Firmung sagt, wird wohl nicht überall Zustimmung finden.

Beachtenswert und recht anregend ist der Abschnitt über die Wirkungen der Firmung, die unter dem Gesichtspunkte der „ruhenden Heiligkeit" und der „tätigen Heiligkeit" behandelt werden. Erst durch die Firmung wird der Christ aus einem gewissermaßen Minderjährigen zum Vollbürger des Reiches Christi. Auch hier dürfen wir uns durch die Analogien nicht über das Geheimnis hinwegtäuschen lassen. Während aber die volle Eingliederung in das Reich Christi eigentlich nur eine Vollendung der Taufe ist, hat die Firmung noch eine ihr eigentümliche Wirkung, die auf dem Gebiete der „tätigen Heiligkeit" liegt: Befähigung zum Apostolat im messianischen Reich. Besonders diesen letzten, tief dogmatischen Gedanken wird der Homilet auswerten müssen, wenn er, wie es der Verfasser wünscht, den Gläubigen die Wichtigkeit und die Zeitgemäßheit des Firmsakramentes recht lebendig vor Augen stellen will.

P. Wolfgang Czernin (Neresheim).

Ullathorne, B., O. S. B., Zum höchsten Ziel. Nach der 5. Aufl. deutsch bearbeitet von P. Corn. Knüsel O. Cist. gr. 8° (XVI u. 404 S.) Überlingen am Bodensee 1923, Aug. Feyel.

Die einem philosophisch gebildeten deutschen Leserkreis gebotene Übersetzung des hervorragenden Werkes eines englischen Bischofs und Denkers darf als eine verdienstvolle Tat bezeichnet werden. Bischof Ullathorne verfaßte in Oscott, wo er die letzten Jahre seines Lebens in Gebet und Betrachtung zubrachte, dieses Buch. Es erschien (als Teil einer Trilogie) unter dem Titel „Die Fähigkeiten des Menschen in ihrer Beziehung zu ihrem Endziel". Der deutsche Titel „Zum höchsten Ziel" ist kürzer und passend gewählt; denn der Inhalt ist ein Aufstieg durch alle Stufen der Entwicklung des Menschen bis zu der

erstrebten Vereinigung mit Gott. Der tiefgründige Theolog löst das Geheimnis der nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschenseele gegenüber den alten und modernen philosophischen Irrtümern in geistvoll klarer und überzeugender Weise im Sinne der göttlichen Offenbarung. Er zeigt, wie der Mensch, zum Herrn über die Natur und zum Stellvertreter Gottes gesetzt, die gesamte Schöpfung beherrschen und so zum Bindeglied zwischen Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, zum König und Priester werden und alle und alles in den Ehrendienst Gottes stellen soll. Dieser Beruf verlangt aber vor allem die Beherrschung der eigenen niederen Natur nach der vom gottgegebenen Gewissen geleiteten Selbsterkenntnis und durch die Kraft des freien Willens.

In 14 Vorträgen führt uns der Verfasser durch die lichtvollen Gänge der Dogmatik in den Dom der christlichen Wahrheit. Und wie im Sonnenstrahl die bunten Glasfenster, die man vorher nur in dunklen Umrissen erkennen konnte, da in voller Klarheit aufleuchten, so treten hier die Glaubensgeheimnisse der Heilsökonomie in überzeugender Kraft und herrlicher Schönheit vor unser geistiges Auge. In diesem Licht von oben erkennen wir uns selbst: das Ich und sein Gewissen, das Böse und dessen Ursprung und Bedeutung für die sittliche Erziehung, die Erneuerung des Menschen im Erlösungswerk des zweiten Adam und die Wiedergeburt in der hl. Kirche und durch deren Sakramente. So leiten diese Vorträge das Interesse in logisch gesteigerter Entwicklung bis zum Vollmaß der erst im Jenseits zu erreichenden menschlichen Würde.

Vielleicht den größten Vorzug des hervorragenden Buches, das freilich keine leichte, sondern eine ernstgediegene, zur Betrachtung einladende Lesung ist, bilden die überall eingestreuten Zitate aus der hl. Schrift und den Vätern. Wie kostbare einem Gewand eingestickte Juwelen und Perlen in reicher Fülle und auf das innigste mit dem Text und der Darstellung des Autors verbunden, geben sie dieser erhöhten Glanz und Wert. Insbesondere sind die Briefe des hl. Paulus in geistvoller Weise ausgenützt und bis in ihre Tiefen zum Verständnis gebracht.

Der deutsche Herausgeber hat sich ganz in die Gedankenwelt des Autors hineinzuleben gewußt. Die Übersetzung liest sich nicht wie eine solche, sondern fließt in natürlichster Weise. Wir versagen uns, einzelne Glanzstellen des Buches hervorzuheben und überlassen dies den Lesern des insbesondere auch dem Klerus zu empfehlenden Buches.

P. Sebastian von Oer (Beuron).

Kühnel, Joseph, Von Gott und von uns. Religiöse Betrachtungen (XII u. 134 S.) Freiburg 1923, Herder. Grpr. M. 2.25; geb. M. 2.80.

Den schätzenswerten „Büchern für Seelenkultur" hat Kühnel eine köstliche Perle beigefügt. Ihren Wert wird allerdings nicht der flüchtige, oberflächliche, wohl aber der nachdenkliche, ernste Leser erkennen. Es sind gedankentiefe Ausführungen über Gott und die Einstellung des Menschen zu Gott, sehr wohl geeignet, Verstand und Willen fruchtbar anzuregen. Nicht selten überrascht die Gedankenverbindung, fast immer fesselt sie. Einige Sätze dürfen nicht gepreßt werden und einige Behauptungen sind wohl allzu kühn und nicht beweisbar, so S. 53: „Das Mittelalter (Gotik) ist befruchtet am Dogma des Gottmenschen, aber nicht an der Trinität; dieses Zeitalter muß noch kommen." Eine schlichtere, einfachere Ausdrucksweise statt der hochtrabenden undeutschen Gelehrtensprache (z. B. S. 32) würde mehrfach die Lesung erleichtern und angenehmer machen. Diese nebensächlichen Ausstellungen fallen übrigens wenig ins Gewicht gegenüber den großen Vorzügen des sehr empfehlenswerten Werkes. P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Geschichte und Kirchenmusik

Das Register Innocenz' III. über die Reichsfrage 1198—1209. Nach der Ausgabe von Baluze, Epistol. Innocentii III. Tom. I. in Auswahl übersetzt und erklärt von Dr. G. Tangl. [Geschichtschr. der deutschen Vorzeit, 95. Bd.] 8° (XXXV u. 256 S.) Leipzig 1923, Dyk.

Eine für die Reichs- und Kirchengeschichte fast gleich wichtige Quelle wird hier einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Doch erhalten wir eine stark dezimierte

Auslese der in Sachen der zwiespältigen deutschen Königswahl vom Jahre 1198 — Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig — in dem sich anschließenden Dezennium zwischen Kurie und Reich gewechselten Schriftstücke. Da aber von den 194 Nummern des 1199 begonnenen Originalregisters 54 mit dem vollen Texte, 22 unter Auswahl wichtiger Abschnitte und die übrigen 118 dem wesentlichen Inhalte nach wiedergegeben sind, dürfte wenigstens sachliche Vollständigkeit erreicht sein. Die jeweils beigefügte Zeitangabe und zahlreiche Noten chronologischen oder allgemeingeschichtlichen Charakters erleichtern das Verständnis. Wichtigere Stücke wie Ottos devote Wahlanzeige an den Papst (n. 3) und sein Neußer Versprechungseid vor den päpstlichen Abgesandten (n. 77), ferner die Konsistorialansprache an Philipps Abgesandte über das Verhältnis von imperium und sacerdotium (n. 18) und die ebenfalls in einem Konsistorium vorgetragene deliberatio Innocentii, d. i. eine zusammenfassende Erwägung der für und wider die drei Thronkandidaten, den jugendlichen Friedrich II., Philipp und Otto sprechenden Tatsachen und Argumente (n. 29), haben eigene Einführungen erhalten. Eine gleiche Hervorhebung, zum wenigsten den vollen Text, hätte man für die nicht minder wichtige Dekretale Venerabilem vom März 1202 (n. 62), eine mit grundsätzlichen Erklärungen über seine Stellung zur deutschen Königswahl verbundene Antwort des Papstes auf den Fürstenprotest von Halle, erwarten dürfen. Vom Rechtfertigungsschreiben Philipps an den Papst aus dem Jahre 1206, „dem schönsten Stück des Reichsregisters" (n. 136), ist der ganze Text aufgenommen. Mit dem Schreiben Innocenz III. an Otto vom 11. Oktober 1209 über eine spätere Zusammenkunft bricht das Register unvollendet ab.

Das Hauptkapitel einer längeren Einleitung orientiert auf Grund von K. Hampe, Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer, über den Gang der Ereignisse. Die scharfen Urteile, die E. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig (Jahrbücher der deutschen Geschichte), und besonders A. Hauck (Kirchengeschichte Deutschlands, 4. Bd. und Hist. Zeitschrift 93. Bd.) über Innocenz III. fällten, sind da in etwa abgeschwächt, aber E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd. VI. mit den wichtigen Exkursen, blieb unberücksichtigt. Sonst wäre von „krummen Wegen", „doppeltem Spiel", dem „Konflikt zwischen Innocenz' hochgespannten sittlichen Forderungen und der von ihm befolgten Praxis" u. a. vielleicht nicht so ohne weiteres gesprochen worden. Freilich kann man von der Politik des Papstes den Eindruck gewinnen, daß mitunter augenblickliche Vorteile für Kirche und Kirchenstaat, nicht aber immer ausschließlich die objektiven Billigkeitsnormen seine Maßnahmen bestimmten. Einem abschließenden Urteil über Innocenz III., vor allem was seine Stellung zum Reiche betrifft, werden noch manche Untersuchungen vorausgehen müssen. Weder Winkelmann und Hauck, noch auch Michael oder der alte Hurter (Geschichte Papst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen, 4 Bde) werden dem ungewöhnlichen Papste ganz objektiv gegenübergestanden sein. Sicher muß die Forderung E. Bernheims (Mittelalterliche Zeitanschauungen I. Einleitung), eine Persönlichkeit aus ihrer Zeit und aus der geistigen Bewegung heraus zu verstehen, von der sie getragen war, gerade auch Innocenz gegenüber Beachtung finden, wenn man ihm gerecht werden will. Dazu mag vorliegende gewandte Übersetzung, die Michael Tangls Tochter unter bisweiliger Bezugnahme auf die einzige Vatikanische Handschrift nach der besten Gesamtausgabe (Baluze 1682; abgedr. Migne, P L 216, 995—1174) bietet, ihren Teil beitragen.

P. Justinus Uttenweiler (Beuron).

Wellesz, Egon, Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik. [Liturgiegeschichtliche Forschungen 6. Heft] gr. 8⁰ (VIII u. 120 S.) Münster 1923, Aschendorff. Grpr. M. 3.20.

Wer es versteht, der Wissenschaft neue Bahnen zu weisen, wer Weitblick genug besitzt, um die Wege zu nennen, die reiche Ausbeute versprechen, während er vor anderen warnen kann, die sich im Ver-

lauf als Sackgasse erweisen, wer die Schwierigkeiten kennt, mit denen man rechnen muß, aber auch Mut zu ihrer Überwindung und Freude zur Lösung der Aufgaben einflößen kann, wer dem Forscher nicht bloß eine reiche Literatur angeben, sondern auch den Wert der einzelnen Bücher sorgfältig abzuschätzen vermag, der verdient die Achtung und den Dank der wissenschaftlichen Welt. Der Verfasser vorliegenden Heftes gehört zu diesen Männern. Er hat überdies fast in jedem einzelnen Zweige seines Faches hervorragende Einzelarbeiten geliefert, mag es sich nun um die byzantinische Kirchenmusik handeln oder um die armenische, syrische, koptische, äthiopische oder russische und serbische. „Die Gesichtspunkte, unter denen die vorliegende Arbeit unternommen wurde, sind die gleichen, die Joseph Strzygowski und Anton Baumstark bei ihren bahnbrechenden Forschungen über die Entstehung der frühchristlichen Kunst und Liturgie geleitet haben" (V). Eine besondere Schwierigkeit für die Erforschung der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik liegt darin, daß es „um die schriftliche Überlieferung der Gesänge aus dem Mittelalter schlecht bestellt ist" (10). Nur die byzantinischen Hymnen sind in einer annähernd so großen Zahl überliefert, wie wir Handschriften von den gregorianischen Melodien haben. Aber nur das letzte Stadium dieser Notation (nicht vor dem 12. Jahrhundert) ist bisher einwandfrei entziffert. Die armenischen Handschriften, die geringe Zahl äthiopischer Handschriften und einige wenige Beispiele syrischer Notation harren noch der Entzifferung. — Mit Recht wird hervorgehoben, daß die byzantinische Kirchenmusik nur wenige Berührungspunkte mit der antik-griechischen Kunst hat (110), dagegen der slavischen Musik nahesteht (111). Wenn der Verfasser davor warnt, den Einfluß von Byzanz in Fragen der Kunst zu überschätzen, wenn er die Quellen von Kunst und Literatur weiter im Osten sucht, so wird man ihm zustimmen, aber deshalb den Einfluß der hellenisch-klassischen Kunst auch auf die Kirche nicht gering anschlagen. Im übrigen wird man sehr selten eine Einwendung gegen die Ansichten des Verfassers machen können. — „Der" Oktoechos zu Anfang des Heftes (16, 44) wird später 46, 101, 113) richtig als Femininum behandelt. Einige andere 20 Druckfehler sind der Verbesserung entgangen.

Das Heft gehört nicht bloß in die Kreise der Musikhistoriker. Auch Orientalisten, Slavisten und nicht zuletzt die Erforscher der Liturgiegeschichte werden aus ihm reiche Anregung schöpfen.

Bronarski, Dr. Ludwig, Die Lieder der hl. Hildegard. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Musik des Mittelalters. [Veröffentlichungen der Gregorianischen Akademie zu Freiburg (Schweiz)] (112 S. und 6 Notentafeln). Leipzig 1922, Breitkopf & Härtel.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, daß sie zum ersten Male sämtliche musikalische Schöpfungen der hl. Hildegard, oder wie der Verfasser im weiteren Sinne sagt, ihre sämtlichen Lieder in ihrer Bedeutung für die Musikgeschichte würdigt. Auf dem Boden des gregorianischen Chorals erwachsen, tragen sie Keime volkstümlicher und neuzeitlicher Musik in sich. Die Melodien nehmen nämlich den Charakter dessen an, was wir heute Dur und Moll nennen (109). Das Tonalitätsgefühl drängt in ihnen zur Entwicklung. Neben der Finalis (Tonika) gelangt ihre Oberquinte (Dominante) zu einer für die damalige Zeit überraschenden Bedeutung. Dazu kommt die ebenso seltsame, die ganze melodische Struktur beherrschende motivische Arbeit und Variationskunst, die also nicht erst als ein Erzeugnis der neueren Instrumentalmusik gelten darf (9). Diesem letzten Gedanken schenkt der Verfasser eigentlich sein Hauptaugenmerk. Man empfindet es freilich zunächst unangenehm, ja fast wie ein Vivisektion, daß er die Gesänge in kleine und kleinste Motive zerlegt. Bei näherem Zusehen muß man ihm jedoch zugeben, daß sich so für die Darstellung einer dringend notwendigen, fehlerfreien Lesart nicht zu unterschätzende Vorteile ergeben, daß vor allem die eigenartige Kompositionstechnik der Heiligen ins rechte Licht gerückt wird. Hier fallen nun allerdings harte, aber kaum ungerecht zu nennende Worte wie: „Die Melodien werden aus kurzen, fer-

tigen Tonreihen, die sich wiederholen, zusammengesetzt. Das ist kein echt künstlerisches Schaffen, welches der freien Phantasie, dem Bedürfnis nach Ausdruck und dem musikalischen Emfinden entspringt, sondern es ist eine Compositio in der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes... (66) „mosaikartige Stückarbeit..." (67) bei allerdings „nicht geringer Gewandtheit in der Verbindung der Motive und Geschmeidigkeit in ihrer Anpassung an den Text." Weiter wird die „Monotonie" getadelt, die nach längerer Zeit ermüdend wirken muß, „ferner die überaus häufigen Kadenzen und oft kräftigen Schlußformeln, welche jeden Augenblick einen Einschnitt in der melodischen Linie hervorbringen, sogar die Melismen zerstückeln und den melodischen Fluß fortwährend unterbrechen" (67). „Die Hildegardschen Lieder sind ein neuer Beweis für eine oft festgestellte Tatsache: Wenn sich eine Kunstgattung zu überleben beginnt, dann geht sie allmählich ins Unnatürliche, Übertriebene und Gesuchte, Enorme und Kolossale über, sie verfällt auf die Verbindung von oft heterogenen Elementen, Mischungen verschiedener Stile und Formen. Solche Züge treten nicht in allen Hildegardschen Gesängen sehr stark hervor, im allgemeinen aber sind diese von den genannten Eigenschaften mehr oder weniger beherrscht und bedeuten somit... in der Entwicklung jener Stilart, welche ihren schönsten, reinsten und vollkommensten Ausdruck in dem gregorianischen Choral fand, ein Stadium des Abblühens" (109). Die Vorliebe der Heiligen für das Außerordentliche zeigt sich in Sexten- und Oktavensprüngen, in dem Durchlaufen der Skala um mehr als eine Oktave (85), in dem Tonumfang, der in manchen Stücken 15, in einem sogar 19 Töne in Anspruch nimmt (27). Was der Verfasser (43 ff.) über die musikalische Seite des Singspieles Ordo virtutum sagt, ist eine willkommene Ergänzung zu dem gehaltvollen Aufsatz in der letzten Nummer dieser Zeitschrift.

Für eine Neuauflage sei auf folgende Punkte hingewiesen: Der Sieg der qualitativen Versbildung über die quantitierende, der Rhythmik über die Metrik ist nicht erst durch die Sequenz errungen worden, wie S. 31 zu lesen ist. Bei der Anmerkung auf dieser Seite hätte Blumes Abhandlung im Kirchenmusikalischen Jahrbuch, 24. Jahrgang S. 1 ff. Erwähnung verdient. S. 59 ist unguenta zu lesen. Der Satz: „Im Mittelalter war, besonders in der einstimmigen Volksmusik, die Melodie immer nur mehr Schmuck, ein Mittel, den Text schöner, wirksamer und friedlicher hervortreten zu lassen" (67) wird doch der Ausdrucksfähigkeit zahlreicher alter Melodien nicht gerecht.

Die Arbeit Bronarskis hätte bedeutend gewonnen, wenn er uns jede einzelne Komposition der Heiligen als einheitliches Ganze hätte vorlegen können. Die technische Seite wäre dann zu Gunsten der melodischen mehr in den Hintergrund getreten. „Die Kompositionen der hl. Hildegard", wie sie Jos. Gmelch veröffentlicht hat, werden nur wenigen zur Verfügung stehen und setzen auch paläographische Kenntnisse voraus. So warten wir immer noch auf eine Ausgabe der Kompositionen der hl. Hildegard in leicht leserlicher Notation, mit liebevoller Würdigung ihrer ästhetischen Bedeutung und faßlichen Erklärung des nicht selten dunkeln Textes.

P. Dominikus Johner (Beuron).

Philosophie

Dornseif, Franz, Das Alphabet in Mystik und Magie. gr. 8° (V u. 177) Leipzig 1922, Teubner.

Die Arbeit stammt aus der Schule Boll-Heidelberg, ein Umstand, der sie von vornherein empfehlen könnte. Sie zeichnet sich denn auch aus nicht bloß durch erschöpfende Fülle des Stoffes, sondern ebenso durch eine bemerkenswerte Sichtungsgabe. Hinter den Buchstaben und ihren Zusammensetzungsmöglichkeiten ahnten fast alle alten Völker etwas Geheimnisvolles. Es war aber — das darf ich gleich einschieben — mehr Magie als Mystik. Bloße Buchstabensymbolik war zu allen Zeiten, auch heute noch, beliebt und geübt. Uns interessierte die „Buchstabenmystik" der alten Völker vor allem als Ausdruck eines seelischen Verhältnis. Darauf geht der Verfasser zwar nicht ein; aber er bietet reichen Stoff zu einer psychologischen Studie in dieser Richtung.

Überall in der Buchstabenmystik begegnen wir dem magischen Drang, der das Geistige nach der Weise des Stoffes auffaßt, um es dann in äußere Symbole zurückzuprojizieren. So erhält das Magische allzuleicht die Züge des Bizarren. Die vorliegende Untersuchung legt beredtes Zeugnis dafür ab.

Der Verfasser zeigt, wie die Buchstabenmystik dieselbe Heimat hat, wie die Buchstaben selber: den Orient. Die orientalische Woge überflutete seit Alexander dem Großen das Abendland. Im juristischen Schrifttum koptischer Sprache spielt die Buchstabenmagie eine große Rolle. In der hellenistischen Zeit verbreitete der Babylonier Berossos babylonische, in der neronischen Zeit in Rom der Stoiker Chairemon ägyptische Weisheit. Die Loslösung der Selbstlautreihen von den Mitlautern war griechische Eigenleistung. Die sieben griechischen Selbstlauter wurden mit der Musik der Menschen und der Himmelssphären in Verbindung gebracht. Später bemächtigten sich auch jüdische Rabbiner der Buchstaben- und Zahlenmagie. Bis ins späte Mittelalter hinein spuckte die Alphabetmystik.

Nicht verstehen kann ich, warum der Verfasser bei Erklärung des Wortes στοιχεῖον = elementum nicht die philosophische Erklärung eines Aristoteles in seiner Metaphystik heranzieht.

Bäumler, Dr. Alfred, Hegels Geschichte der Philosophie in zusammenhängender Auswahl. gr. 8° (IV u. 384 S.) München 1923, Beck.

Der Herausgeber hat Recht, wenn er die Geschichtschreibung der Philosophie erst mit dem Jahr 1805 beginnen läßt, wo Hegel seine Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie begann. Hegel begriff wie nie einer vor ihm die Einheit im zeitlichen Verlauf des philosophischen Denkens der abendländischen Menschheit. Auswahl und Zusammenhang der ausgewählten Stücke sind mit tiefem Verständnis und kritischem Sinn getroffen. Herausgeber und Verlag erwarben sich ein Verdienst um die Erneuerung der Philosophie, indem sie dieses bedeutsame Werk der Öffentlichkeit von neuem zugänglich machen.

P. Alois Mager (Beuron.)

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Liturgische Bestrebungen in Ungarn.

Die ersten Anfänge der ungarischen liturgischen Bewegung reichen noch in die Vorkriegszeit zurück; sie trat damals aber noch mehr als Choralbewegung auf. Der Priester Desiderius Sárossi schrieb zwei Bücher über den Kirchengesang (Die Kirchenmusik und die Priester. Temesvár 1912; Lehrbuch des liturgischen Gesang. Ebd. 1913).

Nach dem Kriege wurde ein Jünger St. Benedikts, Dr. Fr. X. Szunyogh, Mönch von Pannonhalma, der eifrige Förderer der liturgischen Erneuerung. Reiche Geldspenden der Benediktinerinnen von Clyde erlaubten ihm, in schwerster Zeit eine umfassende liturgische Sammlung herauszugeben. Es ist bezeichnend für den Weitblick des Herausgebers, daß er bemüht war, an den Besten der liturgischen Bewegung in Belgien und Deutschland zu lernen. Denn nicht nur aus der verhältnismäßig geringen Zahl einheimischer Fachleute erklärt es sich, daß so viele Übersetzungen ausländischer Werke sich in seinen Schriftenreihen finden.

Die „Bücher für das geistliche Leben"[1] zerfallen in zwei Serien. Die erste: »Bibliotheca Benedictina« bringt eine Übersetzung von Herwegen, Der heilige Benedikt; Morin, L'ideal monastique und von Blosius, Speculum monachorum. Ebenfalls ist erschienen von E. Mázy eine Originalarbeit über „Die Lehre des hl. Benedikt von der Demut". Druckfertig sind schon: de Hemptine, Une âme benedictine; „Der Gesandte der göttlichen Liebe" und „Die Übungen" der hl. Gertrud, sowie La Bruyère, La vie spirituelle. Die Einsicht, daß der Geist des benediktinischen Mönchtums, das der treue Hüter des liturgischen Erbes durch Jahr-

hunderte hin war, auch bei einer liturgischen Erneuerung im zwanzigsten Jahrhundert noch Wesentliches zu sagen habe, veranlaßte den Herausgeber, so großen Wert auf die Ausgestaltung dieser Reihe zu legen. Diese Erkenntnis ließ ihn auch den Verband der Oblaten des hl. Benedikt (Köszeg) gründen, für die er eine Flugschriftenreihe, bisher sieben Nummern, verfaßt hat. Besonders das fünfte Heft (Das liturgische Apostolat) zeigt, wie P. Szunyogh hofft, daß der Geist des hl. Benedikt in seinen Oblaten einen günstigen Nährboden schaffe für die liturgische Frömmigkeit. Diesem Ziel soll auch die für 1924 geplante Zeitschrift: „Katholisches Apostolat" dienen.

Die zweite Serie der „Bücher für das geistliche Leben" führt Namen und Bild der von Abt Herwegen herausgegebenen Ecclesia orans, in deren Geist der Herausgeber sie leiten und gestalten möchte. In dieser Reihe erschienen bisher: Beauduin, La piété de l'Eglise und ein von P. Szunyogh selbst besorgtes Büchlein für die gemeinschaftliche Meßandacht (als missa recitata). Druckfertig liegen außerdem vor: die Übertragungen von Guardini, „Vom Geist der Liturgie", und Casel, „Die Liturgie als Mysterienfeier". Ergänzend tritt zu dieser Ecclesia orans eine andere Sammlung „Das liturgische Leben", bei der die „Liturgischen Volksbüchlein" der Abtei Maria-Laach Pate gestanden haben.

Eine große Hilfe erfuhr das Werk des Pannonhalmer Mönches durch den Zisterzienser Dr. Akos Mihályfi, der seine an der Universität von Budapest gehaltenen Vorlesungen über Liturgik unter dem Titel: „Der öffentliche Gottesdienst"[2] herausgab. Der stattliche, 1923 schon in dritter Auflage herausgekommene Band ist Ungarns „Thalhofer". Dr. Edgar Artner gab ein Büchlein über das Kirchenjahr[3] heraus, das die ausländischen Autoren gut verarbeitet hat und besonderen Bezug nimmt auf ungarische Verhältnisse.

Die literarischen Arbeiten waren von Erfolg gesegnet. Im März 1923 konnte P. Fr. X. Szunyogh in Pápa vor 500 Zuhörern die erste liturgische Woche halten. Zum Januar 1924 ist eine Woche geplant für Priester. Sie soll in Budapest stattfinden. Die angekündigten Themen zeugen von der Höhe und Weite des gesteckten Zieles. (Mihályfi, Einführung; Várkony, Liturgie und priesterliche Aszese; Ästhetik der Liturgie; Neumann, Liturgie und Mittelschule; Tóth, Liturgie und die Gebildeten; Galovitis, Familie und Liturgie; Szunyogh, Was ist Liturgie und was will das liturgische Apostolat; Liturgie, die Kirche und die Laien; Der Geist der Liturgie im Zusammenhang mit benediktinischer Pietät und ignatianischer Spiritualität; Weltanschauung der Liturgie). Nach dieser zweiten Woche soll ein „Verein zur Pflege der Liturgie" gegründet werden. Organ der liturgischen Bewegung wird die Beilage „Liturgisches Apostolat" zu einer großen katholischen Zeitung bilden.

Der Segen und die Mitarbeit der Bischöfe begleiten die Arbeit des rührigen Mönches. Bei der ersten liturgischen Woche in Pápa hielt Ferdinandus Rott, Bischof von Veszprém den Einleitungsvortrag. Bischof Stephanus Hanauer von Vácz schrieb ein Büchlein über die Firmung[4] und übersetzte und erklärte die Liturgie der Priesterweihe[5].

Wie in Deutschland, so hat sich auch in Ungarn der Führer der liturgischen Bewegung zunächst an die Gebildeten gewandt, das deutsche Vorgehen also für nachahmenswert gehalten. Desgleichen hat wie bei uns die Liturgie eine warme Aufnahme gefunden bei der studierenden Jugend, unter der besonders Josephus Neumann (Budapest) wirkt. Wie ein Blick auf die Bücherreihe zeigt, knüpft Ungarn bewußt an das Besondere der liturgischen Bewegung Deutschlands an, das kürzlich ein Franzose so feinsinnig herausgestellt hat (als Logos, Verklärung, Mysterium)[6]. Der Gruß des Franzosen an die liturgische Schule Deutschlands möge von uns aus weiterklingen zu den fernen, ungarischen Brüdern: χαῖρε νέον φῶς.

Fr. Athanasius Wintersig (Maria-Laach).

[1] Alles erschienen in Pannonhalma. [2] Mihályfi, A nyilvános Istentisztelet (Budapest[3] 1923). [3] Artner, Az Egyházi Évnek (ebd. 1923). [4] Hanauer, A Bérmálás Kegyelme (1922). [5] Derselbe, A Papszentelés (Budapest 1920). [6] L. Gr., Ecclesia orans. Une nouvelle école de liturgie dans l'Allemagne catholique (La Vie et les Arts Liturgiques IX [1923] 504—511).

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: i. V. P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.

Benediktinische Monatschrift

Inhalt:

Abt Raphael Molitor: Salvi et liberi (S. 1) P. Odo Casel: Die Messe als heilige Mysterienhandlung (S. 20). P. Hildebrand Bihlmeyer: Wie man beten soll (S. 28). P. Alois Mager: Ein Innenleben (S. 29). Jan van Ruysbroeck: Die Gaben des Geistes. Übers. von P. Willibrord Verkade (S. 40). P. Athanasius Miller: Der Lobgesang der drei Jünglinge im Brevier der Kirche (S. 41). P. Erhard Drinkwelder: Der Weg zu Gott in der Regelerklärung des Johannes von Kastl (S. 50).

Kleine Beiträge und Hinweise:

P. Albert Schmitt: Mönche von Westminster (S. 58).
P. Hieronymus Kiene: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche (S. 62).
P. Amandus G'sell: Eine neue Evangelienharmonie (S. 65).

Bücherschau

über: Philosophie, Sozialwissenschaft und Pädagogik.

Unsere Bilder:

„Nachbarin, Euer Fläschchen" (Faust, Domszene) Ölskizze von P. Gabriel Wüger (Beuron) mit Text von P. Ansgar Pöllmann.

1923
Fünfter Jahrgang

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenz.)

Nr. 1—2
Januar—Februar

Druck und Verlag:
Kunstverlag Beuron.

An unsere Leser!

Mit dieser Doppelnummer beginnt der fünfte Jahrgang der **„Benediktinischen Monatschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens“**. Trotz der äußerst schwierigen Verhältnisse hoffen wir auch dieses Jahr unsere Zeitschrift in der gewohnten Form weiterführen zu können. Wie bereits im letzten Heft bekanntgegeben wurde, beträgt der Bezugspreis für den Jahrgang **M. 2.80** als **Grundzahl**, vervielfältigt mit der im Buchhandel geltenden **Schlüsselzahl** (z. Zt. 600), somit **M. 1680.—**. Dieser Preis gilt bis zum Erscheinen des nächsten Heftes und nur für den Bezug auf dem Postzeitungsweg. Bei Zusendung unter Kreuzband ist der Betrag für Porto und Verpackung besonders zu entrichten: gegenwärtig für Deutschland, Österreich, Luxemburg und Danzig **M. 400.—**; für Finnland, Jugoslavien, Polen, Rumänien, Tschecho-Slovakei und Ungarn **M. 800.—**. Die Beträge für die im Laufe des Jahres zu erwartenden Portoerhöhungen werden nacherhoben. Für das **übrige Ausland** gelten folgende Jahrespreise (einschließlich Porto):

Amerika	1 Doll.	England	4 Sh.	Italien	10 Lire.
Belgien	6 Fr.	Frankreich	6 Fr.	Schweiz	4 Fr.
Dänemark	4 Kr.	Holland	2 Gld.	Spanien	4 Pes.

Seminarien, Erziehungsanstalten und Vereinen, die mindestens 5 Stück unmittelbar beziehen, gewähren wir einen Vorzugspreis.

Wir bitten unsere Bezieher um Einzahlung des Jahresbetrags auf unser Postscheckkonto Nr. 7034 beim Postscheckamt Karlsruhe, Baden. Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenz.) mit der Bezeichnung „für die Benediktinische Monatschrift“.

Bei etwaigem Ausbleiben der Hefte oder bei unrichtiger Lieferung reklamiere man stets zunächst bei dem in Frage kommenden Postamt. Eine solche Reklamation geschieht am besten schriftlich und kostet keinerlei Porto oder Spesen. Die Post ist verpflichtet, etwa nicht eingegangene Hefte kostenfrei nachzuliefern. Erst wenn eine solche bei der Post angebrachte Reklamation zu gar keinem Erfolge führen sollte, wende man sich an den Verlag. — Bei Bezug unter Kreuzband sind alle Reklamationen unmittelbar an den Verlag zu richten.

Änderungen der Anschrift sind stets zeitig bekannt zu geben: bei Bezug unter Kreuzband an den Verlag, andernfalls an das zuständige Postamt.

Jahrgang 1920, 1921 und 1922 sind zu den obigen Preisen noch erhältlich, Jahrgang 1919 ist vergriffen.

Die Schriftleitung. **Kunstverlag Beuron.**

Eingelaufene Schriften.

(Bloße Einreihung eines Buches in diese Liste bedeutet noch keine Empfehlung — Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung findet in keinem Falle statt.)

Ach liebste Maria tritt herein. Ein alt Adventsspiel zu alten Weisen. Erneuert und herausg. vom Quickborn in Scheidemühl. 8⁰ (32 S.) Rothenfels a. M. Deutsches Quickbornhaus. Grundpr. M. —.40

Hier fließt eine Freudenquelle für unsere freudlose Zeit. Melodien und Texte sind schlicht und zart, heiliger Ernst und würziger Humor anmutig gepaart. Maria nach der Weihnacht auf der Herbergsuche (S. 13 ff.), warum nicht vor ihr? S. 15 kämen wohl besser erst die Hirten, dann die Engel und S. 19 „Du hast einen Strumpf verloren" unterbliebe ohne Schaden. J. M.

Albers, B., S. Pachomii Abbatis Tabennensis Regulae Monasticae accedit S. Orsiesii eiusdem Pachomii discipuli Doctrina de Institutione Monachorum. gr. 8⁰ (128 S.) Bonn 1922, Hanstein. M. 200.—

Der neue Anfang. Vierter Deutscher Quickborntag 1922. Gesammelt von zwei Quickbornern. gr. 8⁰ (64 S.) Rothenfels a. M. 1922, Verlag Deutsches Quickbornhaus.

Der Treuring. Bilder heiliger Liebe aus dem Güldenen Tugendbuch **Friedrich Spees.** Neu herausgeg. von H. Mohr. kl. 12⁰ (VIII und 64 S.) Mainz 1923, M. Grünewald-Verlag.

Dimmler, E., Das Land der blauen Blume. Gedanken über Erneuerung des Lebens auf dem Boden der Kirche. 8⁰ (VIII und 202 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

v. Gleich, G., Rudolf Steiner als Prophet. Ein Mahnwort an das deutsche Volk. 2. vermehrte Auflage. 8⁰ (32 S.) Ludwigsburg 1921, Aigner.

— Vom öffentlichen und vom geheimen Wirken Rudolf Steiners. 8⁰ (32 S.) Stuttgart 1922, Heyder & Zimmer.

Der mutige und sehr verdienstvolle Bekämpfer der Anthroposophie und ihres Begründers legt hier zwei Reden aus seiner unermüdlichen, erfolgreichen Vortragstätigkeit im Drucke vor. Die Hefte eignen sich ihrer frischen Art wegen vortrefflich zur Massenverbreitung.

Halusa, T., Die katholische Kirche als Kulturträgerin der Menschheit. gr. 8⁰ (32 S.) Salzburg, Anton Pustet.

Der idealgesinnte, bekannte Zisterzienser, führt „in Regestenform" die Kirche im I. Teile des Schriftchens „als Pflegerin des menschl. Fortschrittes" und im II. Teile „als Segens- und Lichtquelle der Menschheit in ihren religiösen Orden" vor. Man läßt sich immer wieder gern durch Beispiele zur Nacheiferung anregen; laut Vorwort haben drei Benediktiner, ein Augustinerchorherr und drei Jesuiten „sich um die Schrift verdient gemacht". St. K.

Hammer, R., Im Spiegel der Vollendung. Ein franziskanisches Lebensbuch. 8⁰ (192 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet.

Heiler, F., Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. gr. 8⁰ (XL und 704 S.) München 1923, Reinhardt. Grundpr. M. 13.—

Herwegen, Abt, I., Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze. 2. verb. Auflage. 8⁰ (VIII u. 212 S.) Düsseldorf 1922, Schwann.

Hulster, E., Die Siegburger Benediktinerpropstei „ad St. Cyriacum" bei Overath. gr. 8⁰ (16 S.) Siegburg 1922, Graff. M. 20.—

Josue, Richter, Ruth. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Dimmler, 12⁰ (194 S.) M. Gladbach 1922, Volksvereinsverlag.

Kittel, R., Die Psalmen übersetzt und erklärt. 3. und 4. Aufl. [Kommentar zum Alten Testament; herausgegeben von E. Sellin, 13. Bd.] Leipzig 1922, Deichertsche Verlagshandlung. Grundpreis M. 12.—; geb. M. 20.—

Klein, J., Der Glaube an Gott auf Grund der Idee des Rechten. 8⁰ (80 S.) Paderborn 1921, Schöningh. Gr. M. 1.—

Kramp, J., S. J., **Meßliturgie und Gottesreich.** 1. Teil 3.—4. Aufl. [Ecclesia orans 6. u. 7. Bdchen] kl. 8⁰ (XIV u. 450 S.) Freiburg 1922, Herder.

Kronberg, E., Lustige Geschichten. Mit acht Bildern und Einbandzeichnung von M. Grengg. 7.—11. Aufl. kl. 4⁰ (104 S.) Köln 1922, Bachem.

Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanisch-italienischen Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von A. Feder S. J. 8⁰ (XII u. 139 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. Gr. M. —.80; geb. M. 1.25.

Lins, A., Wildtrud und Gottfried. Ein Briefwechsel. 8⁰ (72 S.) Berlin 1922, Dümmler.

— Mein lieber Junge! Briefe. Mit Vorwort von P. L. Esch S. J. 2. Aufl. 8⁰ (110 S.) Berlin 1923, Dümmler.

Meßgebete. 32⁰ (36 S.) Rothenfels a. M. 1922, Deutsches Quickbornhaus. Grundpreis M. —.20

Benediktinische Monatschrift

Inhalt:

P. Amandus G'sell: Parusie und Advent (361). D. Maura Böckeler: Der Tugenden Würde und Aufgabe. Ein Singspiel der hl. Hildegard (368). P. Angelus Sturm: Eine Klosterreform zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges (379). P. Alois Mager: Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes katholischer Akademiker in Ulm (395). P. Sturmius Regel: Zum Bild des Br. Klaus nach seinen ältesten Quellen (405).

Kleine Beiträge und Hinweise:

P. Justinus Uttenweiler: Didier de la Cour (418). P. Gotthard Kloker: Von einer alten christlichen Literatur (420). P. Willibrord Verkade: Aus der Kloster- und Kunstgeschichte der Abtei am Laacher See (423).

Bücherschau:

Religion und Theologie, Geschichte und Kirchenmusik, Philosophie.

Aus dem Orden des hl. Benediktus:

Fr. Athanasius Wintersig: Liturgische Bestrebungen in Ungarn (431).

Unsere Beilage:

P. Gabriel Wüger: König David.

1923
Fünfter Jahrgang

Herausgegeben von der
Erzabtei Beuron (Hohenz.)

Nr. 11—12
November—Dezember

Druck und Verlag:
Kunstverlag Beuron.

An unsere Leser!

In der Überzeugung, daß unsere Zeit mehr denn je idealer Werte bedarf, hat die Erzabtei Beuron beschlossen, trotz großer Opfer die von ihr herausgegebene Zeitschrift in der alten Weise fortzuführen. Sie dankt allen denen, deren Unterstützung sie bisher erfahren hat, und rechnet auf weitere tatkräftige Hilfe ihrer Freunde und Gönner. Wer es irgend kann, möge der Zeitschrift treubleiben, wem es möglich ist, ihr den einen oder anderen neuen Bezieher hinzugewinnen. Die Schriftleitung wird bemüht sein, mehr als bisher den unmittelbaren Bedürfnissen der Gegenwart zu dienen, ohne dabei aus ihrer bewußten Zurückhaltung Tagesmeinungen und -Ereignissen gegenüber herauszutreten.

Die Schriftleitung.

Eingelaufene Schriften.

(Bloße Einreihung eines Buches in diese Liste bedeutet noch keine Empfehlung — Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung findet in keinem Falle statt.)

Altchristliche Gebete. 12° (VIII u. 20 S.) Mainz 1922, M. Grünewald-Verlag. Grpr. geb. M. 3,15

Die Hymnen des Breviers in Urform und neudeutschen Nachdichtungen von Dr. H. Rosenberg. 1. Abtlg. [Ecclesia orans 11. Bd.] kl. 8° (226 S.) Freiburg 1923, Herder.

Emmerich-Kalender. Jubiläumsausgabe zur Jahrhundertfeier ihres Todestages. Hrsg. v. d. deutschen Augustiner-Ordens-Provinz. 4° (105 S.) Würzburg 1923, St. Rita-Verlag.

van Ginniken, J., S. J., Der ganze Christus. Ein Heilandsbild. kl. 12° (52 S.) Berlin 1923, Germania. Grpr. M. —.40; geb. M. —.60

Göttler, J., Geschichte der Pädagogik in Grundlinien für Vorlesungen. 2. umgearbeitete Aufl. gr. 8° (VIII u. 216 S.) Berlin 1923, Dümmler. Grpr. M. 2.50

Guardini, R., Von heiligen Zeichen. 2. Heft. kl. 8° (40 S.) Rothenfels a. M. 1923. Verlag Deutsches Quickbornhaus. Grpr. M. —.25.

Was hinter so manchen heiligen Dingen, Zeiten, Gebärden, Haltungen, an Gedankengut steckt, erklärt G. nicht erschöpfend, aber voll genügend, um uns ihren Sinn und Inhalt nahe zu bringen und uns vor Verflachung zu behüten. J. M.

— Gottes Werkleute. 8. Brief, Seele u. 9. Brief, Freiheit. 12° (je 24 S.) Ebd. 1923. Grpr. je M. —.20

Haeßle, J., Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus. gr. 8° (XX u. 280 S.) Freiburg 1923, Herder. Grpr. M. 12.—; geb. M. 13.50.

Hallusa T., O. Cist., Die Sibylle und ihre Prophezeiungen. 8° (42 S.) Graz 1923, Styria. Kr. 6000.—

Hümpfner, W., O. E. S. A., Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen. gr. 8° (XII u. 574 S.) Würzburg 1923, St. Rita-Verlag. Grpr. M. 4.50

Kreitmaier, J., S. J., Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christl. Mystik. 4. u. 5. erweiterte Aufl. gr. 8° (130 S. und 37 Tafeln) Freiburg 1923, Herder.

Lange, M., Wladimir Solowjeff. Eine Seelenschilderung. [Religiöse Geister 12. Bd.] 8° (84 S.) Mainz 1923, M. Grünewald-Verlag.

Louismet, S., O. S. B., Miracle et Mystique. 8° (295 S.) Paris 1923, P. Téqui. Fr. 3.—

— La Contemplation chrétienne. 8° (416 S.) Ebd. 1923.

Muckermann, H., Eheliche Liebe. 8° (16 S.) Berlin 1923, Dümmler. Grpr. M. —.25

Nestle, E., Einführung in das Griechische Neue Testament. 4. Aufl. völlig umgearbeitet von E. von Dobschütz. gr. 8° (160 S. u. 20 Handschriftentafeln) Göttingen 1923, Vandenhoeck & Ruprecht. Grpr. M. 4.—; geb. M. 6.—

Newman, Kard., J., St. Chrysostomus und Schicksale des Theodoret. [Religiöse Geister 1. Bd.] 8° (VIII u. 224 S.) Mainz 1923, M. Grünewald-Verlag.

Rathgeber, A., Im Schatten des Dorfkirchleins. 8° (X u. 332 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet.

Redlich, V., O. S. B., Johann Rode von St. Mathias bei Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts. [Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 11. Heft] gr. 8° (XVI u. 124 S.) Münster 1923, Aschendorff.

Rothes, W., Deutschlands Wiedergeburt im christlichen Geiste. 8° (238 S.) München, A. Pfeiffer & Co. Grpr. geb. M. 4.—

— Die Kunstpflege der Wittelsbacher. 8° (174 S.) Ebd. Grpr. geb. M. 4.—

Rundschreiben Pius' XI. Zur sechsten Jahrhundertfeier der Heiligsprechung des **Thomas von Aquin.** Lateinisch-Deutsch. gr. 8° (48 S.) Freiburg 1923, Herder.

Schmidt, R., Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. (B. Croce, C. Gutberlet, H. Höffding, H. Keyserling, W. Oswald, L. Ziegler, Th. Ziehen) gr. 8° (IV u. 250 S.) Leipzig 1923, Meiner. Grpr. M. 10.—; geb. M. 25.—

Spalding, J., Grundsätze christlicher Lebensführung u. Erziehung. [Religiöse Geister 11. Bd.] 8° (VIII u. 144 S.) Mainz 1922, M. Grünewald-Verlag. Grpr. geb. M. 2.70

Staud, K., Die Abteikirche St. Willibrord in Echternach. Ein Beitrag zur Geschichte der frühromanischen Architektur. gr. 8° (88 S. u. 28 Abb.) Luxemburg 1922, Belfort. Fr. 8.—